DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:6 | SAYI:21 | KASIM, ARALIK, OCAK 2002-03 | ISSN: 1303-7242



YENİ DEVLET YENİ SİYASET

DOĞU BATI

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

YENİ DEVLET
YENİ SİYASET

21

DOĞU BATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

ISSN:1303-7242 Sayı: 21 2002-03/21
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Savaş Köse
Ankara Temsilcisi: Sunay Aksoy
Dış İlişkiler Sorumlusu: Kemal Altunboğa
Reklam: Murat Varan
Halkla İlişkiler: Nazife Hasdemir

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman,
Mehmet Ali Kılıçbay, Etyen Mahçupyan,
Süleyman Seyfi Öğün, Doğan Özlem,
Ali Yaşar Sarıbay

Danışma Kurulu
Tülin Bumin, Ufuk Coşkun, Cem Deveci,
Nezih Erdoğan, Ahmet İnam,
Hasan Bülent Kahraman, Yusuf Kaplan,
Kurtuluş Kayalı, Nuray Mert, İlber Ortaylı,
Ömer Naci Soykan, İlhan Tekeli,
Mirze Mehmet Zorbay

Sanat Yönetmeni: Özlem Özkal

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere
Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos
aylarında yayınlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak
gösterilerek alıntı yapılabilir.
İmla ve noktalamalarda yazarın metni
esas alınmıştır.
Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp
yayınlanmaması yayın kurulunun
kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad: 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 0 (312) 425 68 64 / 425 68 65
Fax: 0 (312) 384 34 37
E-mail: dogubatidergisi@hotmail.com
www.dogubati.com

Görsel Düzenleme: Tasarımhane Tanıtım Ltd.
Tel: 0(312) 426 87 31
E-mail: yardim@tasarimhane.com.tr
Baskı: Cantekin Matbaacılık,
Kasım 2002

1. Baskı: 5 000 adet

Önceki Sayılar ve Abonelik için:
Tel: 0 (312) 425 68 65

Kapak Tasarımı:
Tasarımhane, 2002.

İÇİNDEKİLER

GEÇ KLASİK DÖNEM

Zühtü Arslan 11
Rousseau'nun Hayaletleri:
Yeni Devlet Eski Söylem

Cemal Bâli Akal 31
Hukuka Karşı Haklar Spinoza'da
Yerellik/Evrensellik Sorunu

Hasan Bülent Kahraman 45
Post-Fenomenolojik Devlet Tasavvuru
Hegelci ve Arendtçi Kısıtlamalar ve Yeni
Bir Sivil Toplum İnşa Olanağı

Ahmet Ulvi Türkbağ 61
Bir Demokrasi Klasiği:
Alexis de Tocqueville'de Demokrasi
Kültürünün Temel Kurumları Olarak
Yerel Yönetimler

Ertuğ Tombuş 69
Demokratik Meşruiyet İlkesi Olarak
Hukuk Devleti

BUGÜN

Etyen Mahçupyan 95
Demokrasinin Alacakaranlık Kuşağı

Simten Coşar 103
Türkiye Bağlamında Yeni Siyaset:
Yeni Bir Siyal EtiğeDoğru

TÜRKİYE'DE DEVLET ve SİYASET

Çiler Dursun 119
Türkiye'de Askeri Darbelerin
Simgesel Ekonomisi

Nur Bilge Criss 141
Türkiye Cumhuriyeti'nin Dış Politikaları

Metin Heper 159
Demokrasimizin Sorunları

A. Raşit Kaya 169
Siyasetsiz Seçimler Üzerine
Tartışma Ögeleri

DEVLET ve MİLLİYETÇİLİK

Ali Osman Gündoğan 181
Devlet ve Milliyetçilik

DEVLET ve ÖZGÜRLÜKLER

Niyazi Öktem 197
Din-İnanç Özgürlüğü ve Site

DEVLET ve FEMİNİZM

Nurgün Oktik 213
Feminizmden Kadın Çalışmalarına
Devletin Fonksiyonu

DEVLET ve GÜVEN

M. A. Mert Gökırmak 233
Küresel Kriz ve Politikada Güven



Martin Kazmaier, *Horst, Sixty Years of Photography*, 1991.

YENİ LEVIATHAN

I

Toplum ile ilgili yargılarımızı sürekli "iyi" ve "kötü"nün süzgecinden geçirme taraftarıyız. İyi ve kötü değerlere bilincimizdeki temel sıfatlar olarak da bakmak mümkün... Sosyal bilimciler araştırma nesnelerinde bu kavram çiftinden gizli veya açık bir şekilde faydalanırlar. En kötümser düşünür bile 'genel iyi'nin doğasından fazlasıyla nasiplenmiştir, farkında olmasa da kendisini ayakta tutan güç 'iyi'nin beslediği 'umut' ilkesindedir. Bu kavramların yarattığı yanılsamaya benzer biçimde sorunun diğer parçasını, 'eski' ve 'yeni' sözcükleri oluşturur. Eski veya yeniye atfettiğimiz aşırı duyarlılık, dilimizde pelesenk olmuş bir alışkanlığı gösterir. 'Eski' ve 'yeni' kavram çifti hangi zamanda neyi temsil etmektedir? Somutlaştırırsak, bugün Türk siyasal kültüründe 'yeni'yi temsil iddiasındaki söylemleri hangi düzlemlere taşımamız gerekir? Konunun spekülatif boyutlarını açtıkça olumsuz hava giderek belirginleşmekte ancak varolan bir eksikliğin altını çizmeliyiz. Öncelikle Türkiye'de iktidarın mikro boyutlarına odaklanmış partiler, siyaset kültürünün uzun bir zamanda erişebileceği normları etkisizleştirerek sınırlı, dar ve dönemsel bir eğilimi paylaşma arzusundalar. Kuşakların ve zihniyetlerin yüzyıllara yayılan değişimi düşünüldüğünde, günlük "yeni" söylemler, toplum ile siyaset arasında travmatik bir ilişki olduğuna işaret etmektedir.

Dolayısıyla, bu çalışmamızın ekseni siyasal literatürün zenginliğine yapabildiğimiz/yapabileceğimiz katkıyla ölçülebilir. Devlet-siyaset ilişkisi bir program çerçevesinde ayrıştırılmalı; hukuk, özgürlükler, milliyetçilik, uluslararası ilişkiler vb. disiplin katmanları mercek altına alınmalıdır.

II

Leviathan, siyaset canavarı olarak da adlandırılabilir. Batı düşünce tarihinin klasik metinleri toplumun 'saf'lığını vurgulayan bir modele yaslanıyordu. Devlet ve siyaset yaşamı birbirleriyle özdeş tutulan alanlardı. Demokrasi efsanelerin bilgisinden farksızdı ve üst sınıflar için demokrasi bir

demopediydi. Roma hukuku, Platon-Aristoteles çizgisi ve Ortaçağ teolojisini saran halkalar itaat, düzen ve uyumun sembolleriydi.

Siyaset bilimcilerine göre, klasik bilgeliğin manzumeler zincirini ilk kıran Nicolo Machiavelli olmuştur. "Prens", modern dönemin başlangıcında önemli bir yapıt olma unvanını elde eder. Machiavelli, ahlakı siyasetin dışına itmiştir ve siyaset sanatının ne derece yetenek isteyen bir meslek olduğunu sade retoriğiyle göstermiştir. Ancak, rasyonel amaçlı ve çıkara dayalı bir düzenin yasaları ilk defa Thomas Hobbes'un *Leviathan*'ın da ayrıntısıyla çizilir. Artık *Commenwealth*'in kökeni metafiziksel bir dünyanın hayli uzağındadır. Hobbes, Machiavelli'den daha ileri aşamalara vararak bilgiyi kutsal olanın dışında arar. Devletin nasıl bir yapıyla örüldüğünü kavramamız açısından insan doğası verilebilecek en güzel örneklerdendir. Hobbes, o güne kadar dünyaya bakışımızdaki yanlış perspektifleri temelinden sarsar. *Bellum omnium contra omnes!*: Herkes herkesle savaş halindedir !

Fransız toplumun derin çözülüşünü gözlemleyen Rousseau ise; bireyin iradesinin güvence altına alabilmek için, toplumun iradesiyle sonsuz bir mücadeleye girişmiştir. Konumuz açısından dikkate değer olan bu geniş etkileşimli savaş, Spinoza, Edmund Burke, Alexis de Tocqueville ve Hegel gibi klasik düşünürlerin kavramlarıyla günümüze kadar süregelmiştir.

Sonuçta, Yeni Leviathan ismiyle nitelendirdiğimiz karakter, hem eskiyi hem de yeniyi açıklama noktasında anahtar bir rol üstlenmiştir.

Taşkın Takış

Geç Klasik Dönem



David Evans, John Heartfield, *Aiz!* VI 1930-1938

ROUSSEAU'NUN HAYALETLERİ: YENİ DEVLET ESKİ SÖYLEM

Zühtü Arslan*

Devlet, insanoğlunun yarattığı, daha sonra da onu anlamak ve açıklamak için yüzyıllar boyunca uğraştığı karmaşık bir aygıttır. Ortaya çıkış nedenlerinden işlevlerine, uğradığı değişikliklerden tahakküm araçlarına kadar bütün boyutlarının tartışıldığı ve hakkında sayısız teorilerin üretildiği bir konu devlet. O, kimine göre "duygusuz canavarların en şedidi" (Nietzsche), kimine göre de "Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşü" (Hegel). Bazen, siyasal otoritenin tezahür ettiği somut kurumlar ve kurallar bütünü, bazen de zihinlerde yer eden soyut bir düşünce veya bir hiper gerçeklik...

Devlet, her ne ise, sürekli yenilenen, kendisini yeniden üreten bir özelliğe sahip. Devletin damarlarında dolaşan siyaset de aynı şekilde yeniden üretilmektedir. Bu yenilenme ve yeniden üretilme süreci, eski söylemlerden tamamen bağımsız bir şekilde ortaya çıkmamaktadır. Tersine, çoğu kez "eski"nin yeni içinde yeniden devlet ve siyasete hâkim olduğunu görürüz. Bu

* Doç. Dr. Zühtü Arslan, Polis Akademisi, Güvenlik Bilimleri Fakültesi.

nedenle, devlet söyleminin yeniden üretilmesi lineer bir çizgi takip etmekten ziyade, bir süre sonra başladığı noktaya dönen döngüsel bir harekettir. Bu döngüsel süreci Rousseau üzerinden örneklemeye çalışacağız. Amacımız, "dost-düşman" siyasetinin hâkimiyetini kolaylaştıran, hatta onu besleyen Rousseaucu siyasal geleneği irdelemektir. Öncelikle, modern devlet ve siyaset tahayyülünde Rousseau'nun önemli bir rol oynamaya devam ettiği vurgulanacaktır. Daha sonra Rousseaucu devlet ve toplum anlayışının bizdeki resmi siyasal söylemi büyük ölçüde şekillendirdiği tespitine yer verilecek ve bu etkinin 1924 anayasası üzerinden bir analizi yapılacaktır. Sonuç olarak da, korporatist reflekslerle de eklemlenen bu siyasal geleneğin, dış konjonktür kadar, hatta daha da fazla, dost-düşman siyasetini beslediği argümanına yer verilecektir.

KÜRESEL DÜNYADA APOKALİPTİK HAYAL(ET)LER

Bu yazının başlığını okuyanların aklına hemen Jacques Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri* adlı kitabı gelecektir. Derrida'nın etkisi başlıkla sınırlı değil. Onun Marx için söylediklerinin büyük ölçüde Rousseau için de geçerli olduğunu düşünüyorum. Bir farkla. Derrida, hayalet kavramına olumlu bir anlam yükleyerek, Marx'ın hayaletlerinin üzerimizde dolaşmasının iyi ve gerekli olduğunu ima ediyor. Oysa aynı şeyleri Rousseau'nun hayaletleri için söylemek zor görünüyor. Bu elbette biraz da "hangi hayaleti?" sorusuna bağlı. Gerçekten de, Derrida Marx'ın düşüncesindeki çokluğa ve heterojenliğe göndermede bulunarak hayaleti çoğul olarak kullanıyor.[1] Bu durum Rousseau için de geçerlidir. *Sosyal Sözleşme*'nin farklı okumalarından, onun Kantçı ve Hegelci yorumlarından bahsetmek mümkün.[2] Ancak, Rousseau'nun hayaletinin çağdaş siyasal söylem üzerinde dolaşırken Kant'ın moraliteye dayanan deontolojik liberalizminden ziyade, toplumu ve devleti kutsallaştıran Hegelyen yorum üzerinden tezahür ettiğini biliyoruz. Hatta bu nedenle, Rousseau'nun Hegel dolayımıyla Marx'la karşı karşıya geldiğini bile söyleyebiliriz. Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri*'nde yapıbozumuna uğrattığı "ahir zaman" yazarı Fukuyama, Hegel'in "liberal devlet"i ile Marx'ın "komünist toplum"unu bu düşünürlerin "tarihin sonu" öngörüleri olarak sunar ve buradan Hegel'i muzaffer ilan eder. Fukuyama'ya göre: "Hegel ve Marx, insan topluluklarının evriminin ucu açık olmadığına, tersine insanlığın en derin ve en temel arzularını karşılayacağı bir toplum formu oluşturmayı başardığında bu evrimin son bulacağına inanıyorlardı. Bu nedenle her iki

[1] J. Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, (trans. P.Kamuf), (London:Routledge, 1994), s. 3-4.
[2] Bkz. L. Althusser, "Rousseau:The Social Contract (The Discrepancies)", *Politics and History*, (trans. B.Brewster), (London: NLB, 1972), s. 115.

düşünür de bir "tarihin sonu" öngörmüşlerdi: Bu, Hegel için liberal devlet, Marx içinse komünist toplumdu".[3] "Tarihin Sonu"nda galip gelen "liberal devlet"in, ne kadar Hegelyen olduğu tartışmalıdır.[4] Ancak, bu "liberal devlet"in üzerinde Hegel ve Rousseau'nun hayaletlerinin dolaştığı bir gerçektir.

Fukuyama'nın "ahir zaman" teorilerine esin kaynağı olan Berlin Duvarı'nın yıkılışı, global düzlemde "dost-düşman" siyasetinin sonunu işaret ediyordu. Ulus devletler de "kızıl düşman"ın yenilgisiyle birlikte siyasal ve hukuksal alanlarını genişleterek özgürlüklere yer açmışlardı. Post-komünist dönemde, liberalizm ve onun şöhretli söylemi olan insan hakları tartışmasız zaferini ilân etmiş, yaşlı dünya Kant'ın "dünya vatandaşlığı" ütopyasına yaklaşmıştı. Bunun için savaşın olmadığı, ebedi barışın tesis edildiği bir dünya yaratılmalıydı. Komünist ütopyanın sonu, aslında yeni ütopyaların da habercisiydi. Global köyün sorunlarını çözmeye yönelik yeni politikalar öneriliyordu. Sözgelimi, Anthony Giddens'a göre, "uluslararası demokrasi"yi geliştirecek yeni sistemler yaratılmalıydı. Bu bağlamda, Avrupa Birliği'nin başarısından hareketle, Birleşmiş Milletler bünyesinde seçimle işbaşına gelecek bir parlamentonun kurulması teklif edilmekteydi.[5] Global ütopyanın hedefi de açıktı: "ulus-devletler bünyesinde 18. yüzyılda ve 19. yüzyılın başlarında, demokrasi, özgürlük ve sosyal adalet uğruna gerçekleşen büyük ulusal hareketlerin şimdi global olarak yeniden üretilmesi..."[6]

Ancak çok geçmeden, global ütopyanın önünde çok ciddi teorik ve ampirik engeller belirdi. Kant'ın "ebedi barış" hayali yeniden paranteze alındı. Zaferin sürekliliğinin, bastırılmış ve kontrol edilmiş de olsa, bir düşmanın varlığını gerekli kıldığı anlaşıldı. Düşman gereklidir, zira düşman yoksa zafer de yoktur. Düşmanın ortadan kalkmasından ziyade form ve mekân değiştirmesi söz konusudur. Şu hâlde, "düşman imgelerinin başka düşman imgeleriyle ikâme edilmesiyle karşı karşıya bulunmaktayız".[7] Clausewitz'in meşhur savaş tanımı neredeyse tersine çevrilmiştir. "Savaş siyasetin farklı araçlarla devamı" değil, "barış savaşın farklı araçlarla devamı" hâline gelmiştir.[8] Carl Schmitt'e göre, düşmanın varlığı siyaset için de ön koşuldur. Siyasal varlık olarak devletin varolması, başka düşman bir siyasal varlığı gerekli kılmaktadır. Bu anlamda, "bütün bir insanlığı ve yeryüzünü kuşatan

---

[3] F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, (London:Hamish Hamilton, 1992), s. xii.
[4] Bu konuda bkz. Z. Arslan, "Devletin Hukuku, Hukuk Devleti ve Özgürlük Sarkacı", *Doğu Batı*, 13 (2000-01), s. 67-69.
[5] A. Giddens ve W. Hutton, "Fighting Back", in W. Hutton & A. Giddens (eds.), *On the Edge: Living with Global Capitalism*, (London: Jonathan Cape, 2000), s. 217-218.
[6] *Ibid.*, s. 223.
[7] U. Beck, *Siyasallığın İcadı*, çeviren: N. Ünler, (İstanbul: İletişim, 1999), s. 220.
[8] Bkz. H. Arendt, *Crises of the Republic*, (Middlesex:Penguin Boks, 1973), s .88.

dünya devleti mevcut olamaz".[9] Aslında "insanlık" da, Schmitt için, insanları kandırmak niyetiyle kullanılan, "emperyalist yayılmacılığın etkili bir ideolojik aracı"dır. Ona göre, "insanlık savaş ilân edemez çünkü, en azından bu gezegende, onun düşmanı yoktur. İnsanlık kavramı, düşman kavramını dışlamaktadır, çünkü düşman bir insan teki olmayı sürdürmektedir".[10]

11 Eylül'den sonra uluslararası alanda olduğu gibi, ulusal düzlemde de güvenlik temelinde "dost-düşman" siyasetinin yeniden üretildiğine tanık olmaktayız. Schmitt'in, Kant'ın naif ütopyasıyla dalga geçici yöndeki düşüncelerinin tekrar geçerlilik kazanması ve siyasetin realist yorumu devlet kavramı üzerine yeniden düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda, yeni (lenen) devlet söyleminde, Rousseau'nun doğrudan ya da dolaylı etkilerini görebiliriz. Türkiye açısından bu etki çok daha belirgindir, zira Rousseau, "Türk modernleşme ruhunun simgesi"[11] olarak kabul edilmektedir.

DEVLET, SOLİDARİZM VE ROUSSEAU

Devlet söyleminin en belirgin şekilde yansıdığı metinler hiç kuşkusuz anayasalardır. Dolayısıyla Rousseaucu siyasal geleneğin izlerini anayasalarda sürmek mümkün. Anayasacılık, bir yönüyle modernleş(tir)menin etkili bir aracı olarak düşünülmektedir. Bir başka deyişle, toplumu anayasa yoluyla yukarıdan aşağıya şekillendirmek, Osmanlı'dan günümüze devlet seçkinlerinin temel politikalarından birini teşkil etmiştir. Ancak, bu politikadaki aksaklıklar ve yer yer başarısızlıklar, farklı anayasal modellerin denenmesini de beraberinde getirmiştir. Anayasa arayışımızın en önemli duraklarından birisi 1924 Teşkilatı Esasiye Kanunudur.[12] 1924 Anayasası'nın önemi, sadece onun (kısa bir dönem için hazırlanan 1921 Anayasası bir kenara bırakılırsa) Cumhuriyet'in ilk anayasası olmasından, ya da hem tek-partili hem de çok-partili dönemde uygulanmış olmasından kaynaklanmamaktadır. Bu anayasa, benzerleri gibi, tarihin tozlu raflarında yerini almış bir belge değildir. Onun temellerini teşkil eden siyasal anlayış, bugün de etkisini devam ettirmektedir. Hemen her anayasa krizinde 24 Anayasasının hatırlanması, ona methiyelerin

---

[9] C. Schmitt, *The Concept of the Political*, trans. G.Schwab, (New Jersey: Rutgers University Pres, 1976), s. 53.

[10] *Ibid.*, s. 54. Schmitt, "insanlık adına savaş" düşüncesini de şöyle eleştirmektedir: "Ne zaman ki, bir devlet düşmanıyla insanlık adına savaştığını iddia ederse, bu insanlık uğruna yapılan bir savaş değil, herhangi bir devletin askerî rakibi karşısında evrensel bir kavramı gasp etmeye çalıştığı bir savaştır". Carl Schmitt karşısında Kant'ın "ebedi barış" düşüncesinin bir savunusu için bk. J. Habermas, *"Öteki" Olmak ve "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları*, çeviren: İ. Aka, (İstanbul:YKY, 1999), s. 70-110, özellikle s. 93.

[11] C. B. Akal, "Rousseaucu Cumhuriyet Spinozacı Devlete Karşı", *Toplum ve Bilim*, 92 (Bahar 2002), s. 116.

[12] 1924 Anayasası'na ilişkin açıklamalarımız büyük ölçüde şu çalışmamıza dayanmaktadır: Z. Arslan, "1924 Anayasası'nın Düşünce Temelleri Üzerine", *Türkler*, (Ankara:Yeni Türkiye Yayınları, 2002), Cilt 17, s. 857-871.

dizilmesi ve ne kadar "özgürlükçü" bir anayasa oluşundan dem vurulması, bu etkiyi açıkça göstermektedir. Burada, yapmayı amaçladığımız şey, bu anayasanın dayandığı siyasal felsefeyi Derridacı anlamda yapıbozumuna uğratmaktır. Temel argümanımız şudur: Rousseau'nun "genel irade" anlayışı, bu anayasaya ruhunu vermekle kalmamakta, Türk modernleşmesindeki ve anayasacılığındaki çok belirgin otoriter siyasal damarın da özünü teşkil etmektedir. Rousseaucu bu damar, ilân edilmemiş resmi ideoloji olarak da nitelenebilecek olan korporatizmle kolayca eklemlenerek, liberal demokrasinin önündeki en önemli düşünsel engeli teşkil etmektedir.

1924 Anayasasının getirdiği siyasal düzen, "yanılmaz" ve "mutlak" ulusal iradeye dayanmaktadır. Anayasa, egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait olduğunu (madde 3) ve bu egemenliğin *yalnızca* Meclis tarafından kullanılacağını belirtmiştir (madde 4). Yasama yetkisi ve yürütme gücü kendisinde toplanan (madde 5) Meclis, yasama yetkisini doğrudan kullanırken (madde 6), yürütme yetkisini "her zaman denetleyip düşürebileceği" hükümet eliyle kullanır (madde 7). Parlamenter sistemi çağrıştıran hükümlerine rağmen, anayasanın "meclis hükümeti" sistemini benimsediği görülmektedir. Rousseau'da köklerini bulan bu anlayış, genellikle "çoğunlukçu demokrasi" olarak adlandırılmaktadır.[13] Anayasaya hâkim olan demokratik anlayışı "millî demokrasi" olarak adlandıranlar da olmuştur. "Millî demokrasi derken pekişik yani millî şuurun teşekkül ve tebellürile mütecânis hâle girmiş bir halk kütlesine dayanan Devlet ve idare sistemi" anlaşılmıştır.[14] Kısaca, bu anayasanın düşünsel temellerinden biri solidarizm diğeri de Rousseau'nun "genel irade" fikridir.

Rousseau'nun temel hedefi, bireylerin güçlerini ve varlıklarını birleştirecekleri ve/fakat sadece kendilerine itaati sağlayarak, her zamankinden daha özgür olacakları bir siyasal yapıyı kurmaktır.[15] Bunun için, sözleşme yoluyla bireylerin tüm haklarıyla birlikte kendilerini topluma devretmeleri gerekmektedir. Klasik toplum sözleşmesi teorilerinde, taraflar arasındaki anlaşma "veriş" ve "alış" işlemlerine dayanmaktadır. Bireyler, güvenlik karşılığı bir kısım haklarını üçüncü şahsa (devlete) aktarmaktadır. Oysa Rousseau'nun

---

[13] E. Özbudun, *Türk Anayasa Hukuku*, 4. Baskı, (Ankara: Yetkin Yayınları, 1995), s. 11-12 ve B. Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, (1789-1980), 4.Baskı, (İstanbul: Afa Yayıncılık, 1996), s. 252: "1924 Anayasası demokratik bir ruha sahip olmakla birlikte, demokrasinin *çoğulcu* (plüralist), ve *iktidarı bölüştürücü* seçeneğinden çok, *çoğunlukçu ve bütüncü* biçimine yatkındır. Kökü Rousseau'ya dayanan bu anlayışta, ulusal irade diye adlandırılan çoğunluk iradesi bölünmez, "yanılmaz" niteliktedir ve kamunun iyiliğini dile getirir".

[14] Y. Abadan, *Hukukçu Gözüyle Milliyetçilik ve Halkçılık*, Konferanslar, Seri 1, Kitap 2, (Ankara: Cumhuriyet Halk Partisi Yayını, 1938), s. 7.

[15] J. J. Rousseau, *Of the Social Contract*, trans. C. M.Sherover, (New York: Harper & Row, 1984), s. 14. (Bundan sonra SC olarak kısaltılacaktır).

sözleşmesi, Althusser'in vurguladığı gibi, taraflardan birinin (bireyler), kendilerini tüm haklarıyla birlikte diğer tarafa (topluma) top yekûn bağlamalarını gerekli kılmaktadır. Bu top yekûn bağlanma ya da teslimiyet, toplumu yaratan alış-verişin *a priori* koşulunu oluşturmaktadır.[16] Ancak, Rousseau toplum sözleşmesi sonunda bireylerin top yekûn teslimiyetinin karşılıksız olmadığını, bunun karşılığında sahip oldukları her şeyi koruma bakımından daha fazla güç elde ettiklerini savunmaktadır. Rousseau'ya göre, bu alış-verişin koşulları şu cümlede özetlenebilir: "*Genel iradenin yüce yönetimi altında, her birimiz varlığını ve tüm gücünü birleştirmekte, bunun karşılığında da kendimizi her üyenin bütünün ayrılmaz parçası hâline geldiği bir organ içinde bulmaktayız*" (*SC*, s.15).

Rousseau'da "genel irade" her zaman haklıdır ve kamu yararını gözetir (*SC*, s. 26). Zira "genel irade", bir sözleşmeyle sivil topluma katılan bireylerin kişisel iradelerini ve moralitelerini içermekte, böylece toplumun yol gösterici ruhu hâline gelmektedir (*SC*, s. 30). Bireyler sahip oldukları bütün hak ve yetkilerle, genel iradenin gözetimindeki topluma teslim olmakta ve böylece bütünün ayrılmaz bir parçası hâline gelmektedirler. Burada bireysel hakların top yekûn devri, bir fedakârlık anlamına gelmez, çünkü (a) herkes eşit olarak bunu yapmaktadır, ve (b) teslimiyet herhangi bir kişiye değil "toplum"adır (*SC*, s. 14). Rousseau, bu mutlak teslimiyet sonucunda herkesin "eşit" haklara sahip olacağını düşünür. Bu bir yanılsamadır. Uygulama aşamasında egemenliğin onu kullanacak kişi ya da kurumlara devredilmesi kaçınılmaz olacaktır. Böylece, Benjamin Constant'ın belirttiği gibi, bireyler eşit olarak fedakârlıkta bulunmuş olmayacak, top yekûn teslimiyet de "bütün"e değil, bütün/herkes adına egemenliği kullananlara yönelik olacaktır.[17] Üstelik, bu egemenlik de onu kullananlara sınırsız bir güç verecektir. Rousseau'ya göre, "nasıl ki, doğa her insana kendi organları üzerinde mutlak bir güç vermişse, sosyal sözleşme de siyasal organa kendi üyeleri üzerinde böylesine bir mutlak iktidar vermektedir" (*SC*, s. 27).

Bu "yanılmaz" ve "mutlak" egemenlik düşüncesi, Rousseau'nun teorisini "otoriterizm"in eşiğine getirmiştir. Rousseau, kimilerine göre, "modern demokrasinin aziz peygamberi"[18] ya da "özgürlük sevdalısı"[19], kimilerine göre de "despotizmin en güçlü destekçisi"[20] ya da "modern düşünce tarihinin en

[16] Althusser, *Politics and History*, s. 135.
[17] B. Constant, *Political Writings*, trans. B. Fontana, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 177-178.
[18] A.P. D'Entreves, *Natural Law*, 2nd Edition, (London:Hutchinson, 1970), s. 142.
[19] A. Rapaczynski, *Nature and Politics: Liberalism in the Philosophies of Hobbes, Locke, and Rousseau*, (Ithaca&London: Cornell University Press), s. 219.
[20] Constant, *Political Writings*, s. 177.

uğursuz ve en çetin özgürlük düşmanı"[21]dır. Rousseau hakkındaki bu çatışan yargılar, büyük ölçüde "genel irade" teorisinin muğlak ve çelişkili doğasından kaynaklanmaktadır. Gerçekten, sosyal sözleşmenin amacı, bireyi ve onun özgürlüğünü korumaktır. Diğer yandan, bu sözleşme, özgürlüklere yönelik en büyük tehdidi oluşturan güçlü ve sınırsız bir siyasal organ (devlet) yaratmaktadır (*SC*, s. 14, 27-28).[22] Rousseau, bu paradoksu aşmak için bireyle mutlak egemen olan devleti özdeşleştirir. Bu özdeşlik, bir çok düzlemde haklılaştırılmakta ve siyasal toplumun da kurallarını şekillendirmektedir. Rousseau, sözgelimi, sosyal sözleşmeyi ihlâl eden bir kişinin "âsi" ve "hain" ilan edilip, sürgün ya da idamla cezalandırılması gerektiğini savunur. Rousseau'ya göre, "*Prens bir kişiye "ölmen Devlet için gereklidir" dediğinde, o kişi ölmelidir. Çünkü, o ancak bu şartla o zamana kadar Devletin kendisine şartlı bir lütfu olan yaşamını güvenlik içinde sürdürmüştür*" (*SC*, s. 32). Rousseau daha da ileri giderek bir halk/ulus yaratma sürecinde, devletin "insan doğası"nı değiştirmesi ve bireyleri dönüştürmesi gerektiğini düşünür. Bu dönüşümün yönünü de gösterir: "*kendi içinde mükemmel ve münferit bütün olan bireyi, yaşamını ve varlığını kendisinden alacağı daha büyük bir bütünün parçası hâline getirmek*" (*SC*, s.37). Bu düşüncenin, sosyal ve siyasal mühendislik girişimlerine nasıl bir destek sağlayacağını tahmin etmek güç olmasa gerek. Bu yaklaşım, siyasal organın bireylere güvenlik bahşeden bir kutsallığa büründüğü ve "bireyin devlet içinde eridiği"[23] organik devlet anlayışını yansıtmaktadır. "Yanılmaz" ve "kuşatıcı" egemen, genel iradenin kutsal ruhu adına, varlığını kendisine borçlu olan bireylerden her zaman fedakârlık bekleyebilir. Bu fedakârlığın mahiyeti, zamana ve zemine bağlı olarak farklılık arzedebilir. Böyle bir siyasal anlayışın, otoriter uygulamalara kolayca geçit verebileceği açıktır.

Diğer yandan, Rousseau'nun organik toplum-devlet anlayışının yanında, 1924 Anayasasına ve anayasanın yürürlükte olduğu döneme hâkim olan ideoloji "solidarist korporatizm"dir. Sınıfsız, çatışmasız, dayanışmacı bir toplum modelini öngören bu ideoloji, sadece bu anayasal dönemi şekillendirmekle kalmamış, genel anlamda Türkiye'deki egemen paradigmayı da etkilemiştir. Korporatist düşünceyi Osmanlı'dan Cumhuriyet'e taşıyan kişi, Rousseau ve Durkheim gibi Fransız düşünürlerinden esinlenen Ziya Gökalp olmuştur. Bu anlamda, Cumhuriyet'in üzerine bina edildiği düşünsel temeller

---

[21] I. Berlin, *Freedom and Its Betrayal*, Six Lectures, BBC Third Programme, 1952. Aktaran: D'Entreves, *Natural Law*, s. 142.

[22] "Genel irade" her zaman haklı olduğu için, genel iradeyi temsil eden siyasal iktidarın hak ve özgürlükleri ihlal etme olasılığı söz konusu değildir. Bu konuda bkz. Keens-Soper, "Jean-Jacques Rouesseau: The Social Contract", *A Guide to the Political Classics:Plato to Rousseau*, ed. By M.Forsyth & M. Keens-Soper, (Oxford: Oxford University Press, 1988), s.182.

[23] I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, (London: John Murray, 1990), s. 126.

büyük ölçüde Jön Türklerden miras kalmıştır.[24] İttihat ve Terakki'nin ideologlarından olan Gökalp, büyük ölçüde genç Cumhuriyet'in de ideolojik programını belirlemiştir. Dayanışmacı korporatizm, Gökalp'in sosyal ve siyasal düşüncesinin temel unsurudur.[25] "Halkçılık" kavramında ifadesini bulan bu düşünce, "sınıf" yerine "meslek" kavramını öne çıkarmaktadır.[26] Gökalp'in solidarizmi kendi ifadeleriyle şöyle özetlenebilir: "*Bir cemiyetin dahilinde birtakım tabakaların yahut sınıfların bulunması, dahili musavatın bulunmadığını gösterir. Binaenaleyh, halkçılığın gayesi, tabaka ve sınıf farklarını kaldırarak, cemiyetin birbirinden farklı zümrelerini, yalnız işbölümünün doğurduğu meslek zümrelerine hasretmektedir. Yani halkçılık, felsefesini bu düsturda icmal eder: Sınıf yok meslek var!*"[27]

Korporatist ideolojinin Cumhuriyet'in siyasal söyleminde ve kurumsal düzeyde Halk Partisi'nin programlarında önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Halk Fırkası batılı anlamda belli bir sınıfın çıkarlarını savunan bir siyasal parti olarak değil, bütün bir halkı temsil iddiasında bir siyasal kuruluş olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim, Halk Fırkası'nın ilk programında (1931) "Türkiye Cumhuriyeti halkını ayrı ayrı sınıflardan mürekkep değil, fakat ferdi ve içtimai hayat için işbölümü itibariyle muhtelif mesai erbabına ayrılmış bir camia telakki etmek esas prensiplerimizdendir" denmekteydi.[28] Fırka Genel Sekreteri Recep Peker, programı açıklarken, sınıflarla ilgili tavrı net bir şekilde ifade ediyordu: "biz sınıflaşmayı reddediyor ve bunun yerine

---

[24] Bkz. N.Abadan.-Unat, "Patterns of Political Modernization and Turkish Democracy", *Turkish Yearbook of International Relations*, 18(1979):1-26, s.25. İttihat ve Terakki ile CHP arasındaki ideolojik, sosyolojik yakınlık ve "kadro bağları" için ayrıca bkz. S.Akşin, *100 Soruda Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1980), s.312.

[25] Bu konuda bkz. T.Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp 1876-1924*, (Leiden: E. J. Brill, 1985). Türkçe'de T. Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1989). Parla'nın çalışmasıyla ilgili bir değerlendirme için bkz. L. Köker, "Kemalizmi Yeniden Düşünmek: Solidarizm, Korporatizm ve Demokrasi", *Demokrasi Üzerine Yazılar*, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1992), s. 184-194.

[26] Parla, korporatizmin solidarist (dayanışmacı) ve faşist türlerinden bahsetmekte (s. 44-45), Gökalp'in korporatizminin otoriter olmadığını vurgulamaktadır. (Sayfa numaraları, kitabın İngilizce aslına aittir). Parla'ya göre Gökalp'in korporatizmi, ideolojik bir toplumsal model olarak "liberalizm"i reddetmekle birlikte, hoşgörü ve çoğulculuk gibi liberal değerlere açıktır (s. 67).

[27] Z.Gökalp, "Milliyetçilik ve beynelmilliyetçilik", *Yeni Mecmua*, Sayı 35, 14 Mart 1918, s.162. Aktaran: Z.Toprak, "II.Meşrutiyet'te Solidarist Düşünce: Halkçılık", *Toplum ve Bilim*, 1 (Bahar 1977), s. 92.

[28] Fırka programı, "Türk camiasını teşkil eden başlıca çalışma zümreleri"ni dört grupta topladıktan sonra bu ilkenin amacını şu şekilde belirtmekteydi: "Fırkamızın bu prensiple istihdaf ettiği gaye sınıf mücadelesi yerine içtimai intizam ve tesanüd temin etmek ve birbirini nakzetmeyecek surette menfaatlerde ahenk tesis eylemektir." C.H.F. Programı için bkz. M. Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, Üçüncü Basım, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), s. 474-483.

milletçe kütleleşmek fikrini müdafaa ediyoruz."[29] "Sınıfsız, imtiyazsız ve kaynaşmış bir kitle" söylemi, doğal olarak Kurtuluş Savaşı yıllarının sosyo-politik gereklerine uygun düşmekteydi. Ancak, solidarizmin şekillendirdiği halkçılık anlayışı, sadece savaş yıllarına hâkim olan pragmatik bir düşünce olarak kalmamış, hem yeni siyasal rejimin tesisinde hem de reformların konsolide edilmesinde araçsal bir rol oynamıştır. Tek-parti dönemindeki parti-devlet kaynaşması ve partinin topluma nizam veren bir aygıt olarak algılanması, solidarist argümanlarca beslenmiştir. Solidarist düşüncenin "sınıfsız toplum" anlayışı, 1924 Anayasasına ilk etapta doğrudan yansımamış, ancak kuvvetler birliği ilkesinin pekişmesine dolaylı olarak katkıda bulunmuştur. Anayasal devletin temel ilkelerinden biri olan kuvvetler ayrılığı doktrini, 1924 Anayasasının yürürlükte olduğu dönemde pek taraftar bulamamıştır. Nitekim, Yavuz Abadan, 1938 yılında Ankara Halkevi'nde verdiği konferansta kuvvetler birliğini "demokrasi"nin, kuvvetler ayrılığını ise "liberalizm"in bir özelliği olarak takdim ediyordu.[30]

Aslında bu yaklaşım, II. Dünya Savaşı öncesinde Avrupa'da yaygın olan tutumun bir yansımasıdır. Mete Tunçay'ın ifadesiyle, "bir tek-parti aracılığıyla işleyen devlet paternalizmini "gerçek demokrasi" diye öne sürmek, iki Dünya Savaşı arasındaki yıllarda Avrupa'da yaygınlaşan bir tutumdu."[31] Ancak, "Türk demokrasisi"nin kuvvetler birliği tutkusu, çok partili siyasal yaşama geçildikten sonra da devam etmiştir. CHP'nin 1947 Kurultayında kabul edilen programında kuvvetler ayrılığı açıkça reddedilmiştir. CHP Prog-

---

[29] R. Peker, *C.H.F. Programının İzahı Mevzuu Üzerinde Konferans*, (Ankara: Hakimiyeti Milliye Matbaası, 1931). Aktaran: T.Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları- Cilt 3 Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), s. 112. Sınıfsız toplum tartışmaları, 1924 Anayasası'nın hazırlık aşamasında da gündeme gelmiştir. Anayasa Komisyonu üyesi Ahmet Ağaoğlu Bey, sınıfsız toplumdan ne anladığı sorulduğunda şu cevabı vermiştir: *"Onu ben de anlamadım. Türk milleti bir bütündür. Ama içinde sınıflar vardır. Sınıfsız bir toplum ancak sosyalist rejimde olur. Oysa biz, sosyalist bir anayasa yapmıyoruz. Sosyalist bir cemiyet kurmuyoruz. Bizim hazırladığımız tasarı özel mülkiyetin korunması, serbest rekabet, ticaret serbestliği esaslarına dayanıyor. Bu liberal bir anayasadır. Şimdiye kadar yazdığımız maddeler bu temele dayandı. Şimdi bize devletçilikten bahsediyorlar. Sınıfsız toplumdan söz açıyorlar. Devletçiliğin anayasaya girmesini istiyorlar."* S. Sertel, *Roman Gibi*, 2. Baskı, (İstanbul: Belge Yayınları, 1987), s.173.

[30] Abadan, *Hukukçu Gözü ile Milliyetçilik ve Halkçılık*, s. 9-10: *"Demokrasi kuvvet birliği ve üstünlüğü, liberalizm ise kuvvet ayrılığı prensibinden hareket eder. Kuvvet birliği esası, hakimiyetin icrasında milleti en yüksek mevkie çıkararak bütün salahiyetleri onun manevi şahsiyetinde toplar... Halbuki liberalizmin kuvvetleri ayırma prensipi, evvela Devlet organları arasında bir salahiyet muvazenesi kurmak, sonra da ferdler lehine "Devlet faaliyetini tahdid ve kontrol eden kaideler yekunundan" ibaret bir engeli Devlet cihazı önüne çıkarmak suretile hareket ve faaliyeti güçleştirir. Böylece birbirine düşman ve zıd iki uzuvlu bir devlet teşkilatı vücut bulmuş olur.*

Türk Demokrasisi böyle iki cüz'ü birbirine yan bakan, ferdlerin haklarile devlet faaliyetini zıd kudretler halinde karşılaştıran liberal muvazene ve kontrol kontrüksiyonunu kökünden yıkmıştır. Onun yerine rejimimizde halk, parti ve devletten ibaret üç uzuvlu bir ahenk ve nizam teşkilatı kaim olmuştur."

[31] Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi*, s. 337.

ramının 1. maddesine göre, "Türk milletinin idare şekli kuvvetlerin birliği esasına dayanır."[32] Esasen kuvvetler birliği, 1924 Anayasasının "çoğunlukçu yönetim" anlayışıyla da uyuşmaktadır. Bu anlayışta, Meclis çoğunluğunu ele geçiren partinin hemen bütün devlet güçlerini elinde toplaması, dolayısıyla mutlak bir güce sahip olması söz konusudur. Kuvvetler birliği, 1921 Anayasası döneminde de hâkim düşünce olmasına karşın, Birinci Meclis'te muhalefetin (İkinci Grup) zaman zaman şiddetli eleştirisine maruz kalmaktaydı.[33] İkinci Meclis'te ise pratikte kuvvetler ayrılığı anlamına gelecek önerilerde bulunanlar bile kuvvetler birliğine bağlılıklarını açıklıyordu. Nitekim, Kanunu Esasi Encümeni Mazbata Muharriri (raportör) Celal Nuri Bey, Cumhurbaşkanı'nın görev süresinin yedi yıl olması, seçimleri yenileme ve veto haklarına sahip olmasını öngören Anayasa Komisyonu teklifini savunurken kuvvetler birliğini anayasanın temel ilkelerinden biri olarak takdim etmiştir. Celal Nuri Bey'e göre, anayasanın hazırlanmasında *"Tevhidi kuva nazariyesine son derece itina edilmiştir. Çünkü bu heyeti doğuran, bu cumhuriyeti vücuda getiren tevhidi kuva esasıdır"*[34]. Uzun tartışmalar sonunda Meclis, "milli hâkimiyet" konusunda son derece "kıskanç"[35] davranmış, Cumhurbaşkanı'nın seçimleri yenileme, veto ve başkumandanlık gibi yetkilerini "kuvvetler birliği"ne aykırı görerek kabul etmemiştir.

1924 Anayasasının getirdiği sistemin başat özelliği, Celal Nuri Bey'in "Meclisin hukukuna hudut tasavvur etmek kabil olamaz"[36] cümlesiyle özetlenen mutlak meclis üstünlüğü anlayışına dayanmasıdır. Sınırsız egemenlik

---

[32] Bkz. T. Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler 1859-1952*, İkinci Baskı, (İstanbul: Arba Yayınları, 1995), s.584.

[33] Bu konuda bkz. A. Demirel, *Birinci Meclis'te Muhalefet İkinci Grup*, İkinci Baskı, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995), s. 233-243; Ö. Sezgin, *Türk Kurtuluş Savaşı ve Siyasal Rejim Sorunu*, (Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık, 1984), s. 85.90. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, 1921 Anayasası kabul edilirken, "milli egemenlik" gibi "kuvvetler birliği" ilkesi de tartışılmamıştır. Bkz. E.Özbudun, *1921 Anayasası*, (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 1992), s. 24.

[34] *TBMM Zabıt Ceridesi*, II. Devre, Cilt 7, s. 225. Ayrıca bkz. *ibid.* ss.226-227: "CELAL NURİ B. (Devamla)- ...Tevhidi kuva, bizce pek aziz olan bir umdedir ve bu umdeyi tesbit ettik. Ahkamı esasiye faslının menbaı, mahezi tevhidi kuvadır".

[35] Görüşmeler sırasında, gerçekte milletin bu konuda "kıskanç" olduğu belirtilmiştir. İzmir Mebusu Mahmut Esad Bey, Cumhurbaşkanı'na "fesih" yetkisi verilmesini öngören Kanunu Esasiye Encümeni (Anayasa Komisyonu) tasarısını şu sözlerle eleştirmişti: "Efendiler Türk milletinin mukatteratını, bahusus Hakimiyeti Milliye Esası üzerine Milli Hakimiyetine çok kıskanç olan Türk milletinin mukatteratını, can, kan, mal, pahasına, yangın pahasına hakimiyetini kurtaran bir milletin mukadderatını ihtilalin, inkılabın başlangıcından dört beş sene geçmeden evvel mutlak idarede bile olmıyan bir sisteme terk ve tevdi edemeyiz efendiler." *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre II, Cilt 7, s. 240. İkinci Meclis'in mebusları, "milli hakimiyet"i devretmeme konusundaki katı tutumlarını metafizik boyutlara da taşımışlardır! Saruhan Mebusu Reşad Bey'in şu sözleri bu bakımdan ilginçtir: "Kanaati katiyem şudur ki farzı muhâl olarak Allah Reisicumhur olsa, kati arzediyorum, kestiriyorum. (Haşa sesleri) Haşa...Melaikei Kiram Heyeti Vekile olsa fesih salahiyetini verecek yoktur. (Alkışlar)." *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre II, Cilt 7-1, s. 997.

[36] Celal Nuri Bey, Encümen teklifinde (27. madde) sayılan meclisin yetkilerinin "asla tahdidi" olmadığını vurgulamıştır. *TBMM Zabıt Cerideleri*, Devre II, Cilt 7, s.214.

fikri ve bu fikir gereği egemenliğin tek bir organda toplanması, özgürlüklerin korunması önünde en büyük tehdidi teşkil etmektedir. Sınırsız güce sahip olan organın parlamento ya da bir kişi olması nihai analizde çok da önemli değildir. Montesquieu'nun belirttiği gibi "eğer bir kişi ya da organ, bu ister aristokratlar olsun, ister halk, bu üç erki yani yasa yapma, uygulama ve yargılama erklerini kendinde toplarsa işte bu herşeyin sonu demektir"[37]. Dahası, uygulamada meclisin sahip olduğu "sınırsız güç", meclis üstünlüğünü eline geçiren siyasi-parti(ler) ve onların liderleri tarafından kullanılmıştır. Elbette, uygulamanın adeta bir "başkanlık sistemi"ne dönüşmesinden, sembolik yetkilere sahip bir cumhurbaşkanı öngören anayasa sorumlu tutulamaz. Ancak, anayasaya hâkim olan ve yanılmaz ulusal irade anlayışından beslenen "mutlak meclis üstünlüğü" fikri, uygulamada "çoğunluğun mutlak üstünlüğü"ne dönüşmüştür.

DEMOKRASİ, MUHALEFET VE ROUSSEAU

Rousseau'nun "genel irade" düşüncesi, yönetenle yönetileni özdeşleştirmeyi amaçlamaktadır. Her birey, hem vatandaş hem de öznedir. Bireyler karar alma ve kanun yapma sürecine doğrudan katıldıkları için aynı zamanda kanun koyucu olmaktadırlar. Bu nedenle, Rousseaucu radikal demokrasi anlayışında "temsil"e ve "temsilci"ye yer yoktur. Ortaya çıkan kanun herkesin ortak iradesini yansıttığı için meşruluk krizi çıkmaz. Böylece vatandaşın kanuna itaat etme yönündeki ahlaki yükümlülüğünün temeli katılım düzeyinde atılmaktadır. Bütün bunlara rağmen kanuna itaat etmeyenler, "hatalı" ve "bencil" kişilerdir[38].

Devlet ve millet eşitliğine dayanan Rousseaucu demokrasi görüşü, Cumhuriyetin siyasal söyleminde de etkili olmuştur. Örneğin Yavuz Abadan'a göre, "demokrasi, siyasi birlikle halk varlığının ayniyeti yani Devlet=Halk ve Millet demek oluyor."[39] Diğer yandan, Rousseau'daki yöneten yönetilen özdeşliği, sosyal ve siyasal yapıda homojenliği gerektirmektedir. Rousseau, genel iradenin kendisini hakkıyla ifade edebilmesi için, toplum içinde fraksiyonların ve farklı grupların bulunmaması gerektiğini, her vatandaşın sadece kendi düşüncesini ifade etmesi gerektiğini önemle vurgular. (*SC*, s. 27, 98-99). Buradan, Rousseau'nun siyasi partilere sıcak bakmadığı sonucu çıkarılmıştır. Althusser'in ifadesiyle, "genel irade kendisini deklare edecekse, bütün

---

[37] Montesquieu, *The Spirit of Laws*, trans. A. M. Cophler vd., (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s.157. Ayrıca bkz. M. Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, 3.Baskı, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 1999), s. 135-139 ve Z. Arslan, "Anayasal Devletin Normatif Temelleri: Siyasal Tarafsızlık (I)", *Liberal Düşünce*, 16 (Güz 1999): 5-19, s. 6.

[38] J.L.Cohen & A.Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass: The MIT Pres, 1992, s. 590-591.

[39] Abadan, *Hukukçu Gözüyle Milliyetçilik ve Halkçılık*, s.7.

grupları, zümreleri, sınıfları, partileri, vb. susturmak (bastırmak) kaçınılmazdır"[40]. Rousseau'nun homojen toplum modeli, tek partili siyasal yaşamın meşrulaştırılmasında önemli bir rol oynamıştır. Milletin tamamını temsil eden, onunla bütünleşmiş ve devletle özdeşleşmiş bir partinin iktidarını parçalamak için geçerli bir neden yoktur. Parti, milletin kendisi olduğu için, milleti milletten korumak gibi anlamsız bir amaçla iktidarın parçalanması düşünülemez. Bu anlamda başka partilere de ihtiyaç yoktur. Mahmut Esat Bozkurt'a göre, "demokrasilerde aslolan muhtelif partilerin mevcudiyeti değildir"[41]. Bozkurt, çok-partili sistemin demokrasilere "zarar" verdiğini ispatlamak için Rousseau'yu tanık gösterir: "*Modern demokrasilerin babası sayılan Jan Jak Ruso bile partilerin taaddüdünü demokrasi için hayırlı bulmaz. Muhtelif partileri halkın samimi kanaatlarının ve millet iradesinin tezahüründe tamamiyle bir engel telakki eder.*"[42]

Carl Schmitt, Rousseau'nun çoğulculuğu dışlayan düşüncelerinden hareketle liberalizmle demokrasi arasındaki uzlaştırılması zor çelişkiye dikkat çekmektedir. Liberalizm, farklı görüşlerin bir arada bulunabileceği çoğulcu bir siyasal modeli savunur. Oysa Schmitt'e göre, "Demokrasi, evvela homojenliği, ikinci olarak da -ihtiyaç olduğunda- heterojenliğin giderilmesini veya yok edilmesini gerektirir"[43]. Homojen toplum ve devlet anlayışı, aslında bir adım sonra "muhalefetsizliği" beraberinde getirmektedir. Milletle organik bütünlüğe sahip olan parti/devletten farklı düşünenler, kolayca "hain" veya "karşı devrimci" olarak etiketlenebilmektedir. Muhalefet alerjisi, bizde kökleri Osmanlı"ya uzanan bir siyasal geleneğin yansımasıdır. Sözgelimi, "genel irade" karşısında mutlak itaati savunan Ali Suavi'de, ne "kurumlaşmış bir muhalefete tahammülün temelleri"ni ne de güçler ayrılığı fikrinin izlerini bulmak mümkündür[44]. 1924 Anayasası döneminde muhalif düşünceye tepki çok daha belirgindir. Devletçilik ilkesinin anayasallaşması sürecinde yapılan tartışmalar, bu tepkiyi açıkça ortaya koymaktadır. İzmir Mebusu Halil Menteşe, devletçiliğin anayasallaşmasını savunanlara şu soruyu soruyordu: "Liberal...bir vatandaş...propagandaya başlarsa şekli devleti tebdil cürmüne tesaddi etmiş diye... onu polis yakalayıp da mahkemeye verecek midir?" Bu

---

[40] Althusser, *Politics and History*, s.150.

[41] Aktaran: Z. Toprak, "Halkçılık İdeolojisinin Oluşumu", *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Tarihiyle İlgili Sorunlar Sempozyumu*, (İstanbul, 1977), s. 29.

[42] *Ibid.* Bozkurt'un demokrasi anlayışı için ayrıca bkz. M. E. Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, 3. Basım, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1995), s.107: "Türk milleti bir *Piramide* benzer, tabanı halk, tepesi yine halktan gelen baştır ki, bizde, buna şef denir. Şef otoritesini yine halktan alır. Demokrasi de, bundan başka bir şey değildir".

[43] C. Schmitt, The *Crisis of Parliamentary Democracy*, trans. E.Kennedy, (Cambridge, Mass: The MIT Press, 1988), s. 9.

[44] Ş. Mardin, "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*, (İstanbul: İletişim yayınları, 1991), içinde s.186.

soruya Teşkilat-Esasiye Encümeni Reisi Şemsettin Günaltay şu cevabı veriyordu: "Bir liberal çıkıp liberalizmin esaslarını...müdafaa...edemeyecektir. Teşkilatı Esasiye Kanununa muhalif bir hareket nasıl bir cürüm ise (devletçiliğe...) muhalefet aynı şekilde cürüm sayılacaktır." Aynı soruya, Recep Peker'in tepkisi daha serttir. Peker'e göre: "Devletçiliğin nakızı olan liberallik...lehine hiçbir faaliyet yapılamayacaktır... bugün liberalizm ya çökmüş, yahut da...can çekişmektedir...Türkiye Devletinin hayatı için liberalizm... çok zararlı bir unsurdur...Liberalizm...bir kısım yurttaşları diğer yurttaşlara istismar ettirmeye açık bir kapı demektir."[45] Recep Peker"in liberalizm eleştirisi, iktisadi liberalizmle sınırlı değildir. Yeni kurulan devletin liberal değil, "ulusal devlet tipi"ni benimsediğini belirten Peker, bu iki tip devleti de Rousseau'yu çağrıştıracak şekilde şöyle karşılaştırır: "Liberal tip, hepsi bir tarafa çeken politikacıların kaynaşması ise, ulusal devlet, bir yurtta yaşayanların, ulusun kuvvet ve kıymetlerini bir araya toplayarak müşterek faydalar üstünde birleşmesidir".[46]

Liberalizme yönelik bu tepkiyi, dönemin şartları içerisinde açıklamak mümkün elbette. Dünya ekonomik buhranı iktisadi liberalizmin, Weimar Almanyası'nın çöküşü ve Hitler'e teslim oluşu da siyasal liberalizmin başarısızlığı olarak takdim edilmiştir.[47] Ancak, hemen belirtmek gerekir ki, tekparti kadrolarına hakim olan "anti-liberal" solidarist eğilim, tarihsel olayların izini taşımakla birlikte, değişik formlar altında süreklilik kazanmış ve Türk siyasal düşüncesinin hâkim unsurlarından biri hâline gelmiştir[48].

ÖZGÜRLÜK SORUNU VE ROUSSEAU

"İnsan hür doğar, ancak her yerde prangalara bağlıdır" (*SC*, s. 4). Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nin ilk bölümü bu cümleyle başlar. 1924 Anayasasının özgürlüklerle ilgili Beşinci Bölümü de "Her Türk hür doğar, hür yaşar" cümlesiyle başlar. Aynı maddede "hürriyet" şu şekilde tanımlanır: "Hürriyet, başkasına muzır olmayacak her türlü tasarrufta bulunmaktır". Bu kapsayıcı tanıma karşın, hürriyetin mutlak, sınırsız olmadığı kesindir. Hürriyetin sınırı da, bilinen formülüyle, başkalarının hürriyetidir: "*Hukuku*

---

[45] Aktaran: İ. Küçükömer, *Düzenin Yabancılaşması: Batılaşma*, İkinci Baskı, (İstanbul: Alan yayıncılık, 1989), s. 107.

[46] R. Peker, *İnkılap Dersleri*, 4.Baskı, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1984), s.61.

[47] Suphi Nuri'ye göre "Siyasi liberalizm umumi harbi doğurdu. İktisadi liberalizm bugünkü umumi buhrana sebep oldu." S. Nuri, *Devletçilik ve Kooperatifçilik*, (İstanbul: Matbaacılık ve Neşriyat T.A.Ş, 1932), s.18, 19. Aktaran: L. Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, (İstanbul:İletişim, 1990), s.102. Suphi Nuri, "iflas" etmiş liberalizm karşısında kooperatfçiliği önermektedir: "Artık fertçilik, liberallikten vaz geçip milleti muntazam teşkilatlara, birliklere, kooperatiflere alıştırmalı." Bkz. S.Nuri, *Kooperatifçilik*, (İstanbul: Sühulet Kütüphanesi, 1931), s.238.

[48] Bkz. Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp*, ss.7-8.

tabiiyeden olan hürriyetin herkes için hududu başkalarının hududu hürriyetidir. Bu hudut ancak kanun marifetiyle tesbit ve tayin edilir" (madde 68). Anayasanın doğal haklar anlayışına dayanan hürriyet yaklaşımı, bir çok açıdan daha sonraki anayasalardan üstün kabul edilebilir. Özgürlüğün sadece başkalarının özgürlüğünün ihlâli durumunda ve ancak kanunla sınırlandırılabilmesi, genel ve soyut faydacı temellerin sınırlama nedeni olamayacağını akla getirebilir. Bu anlamda, 1924 Anayasasının özgürlükler konusunda oldukça "liberal" olduğu düşünülebilir. Anayasanın hemen bütün sivil ve siyasal hak ve hürriyetleri içermesi ve bunların önemli bir kısmını "Türklerin tabii haklarından" (madde 70) sayması da bu düşünceyi pekiştirebilir.[49]

Diğer taraftan, anayasada özgürlüklerin korunmasını zorlaştıracak unsurlar da bulunmaktadır. Bir kere, kişi dokunulmazlığı, düşünce ve ifade özgürlüğü gibi bazı temel hak ve özgürlüklere sahip olmayı "yurttaşlık" şartına bağlayan Anayasanın bu açıdan liberalizmden ayrıldığı söylenebilir. Ancak, "milli demokrasi" açısından sorun yoktur. Abadan'ın ifadesiyle, "hak ve hürriyet demokraside yurttaş; liberalizmde insan olmanın neticesidir"[50]. Ayrıca, Anayasanın haklar ve özgürlükler düzenini değerlendirirken hürriyetin sınırlanmasında kullanılan "başkalarının hürriyeti" kavramından ne anlaşıldığı da önemlidir. "Başkalarının hürriyetinin hududu" ifadesi, "devlet/milletin menfaatleri"ni de kapsayacak şekilde genişletildiğinde, özgürlüklerin sınırlandırılması kolaylaşmakta, çoğu kez de keyfileşmektedir. Milli menfaatin uygulamada neyi gerektirdiği hemen her zaman tartışmalıdır. Üstelik milli menfaat kim(ler) tarafından tanımlanacaktır? Pozitivist açıdan bakıldığında "milli menfaat"i devlet tanımlayacaktır. Fakat, devletin (daha doğrusu devlet gücünü kullananların) milli menfaatin gerekleri konusundaki düşünceleri de dönemsel olup, zamanla değişebilmektedir. Daha da ilginci, hürriyetleri fiilen ortadan kaldıran girişimler bile devletin ve/veya milletin yüce menfaatleri temelinde haklılaştırılabilmektedir.[51] Aynı şekilde, hak ve

---

[49] Nitekim, 1938 yılında yayınlanan bir "Esas Teşkilat Hukuku" kitabında şöyle deniyor: "*Liberalizm "teşkilatı esasiyemizin 68 inci maddesinde" gayet güzel bir şekilde anlatılmıştır. Çünkü liberalizm fertlere a priori yani cemiyet hayatından mukaddem bulunan hakları tanımaktan ibarettir...Fertlere tanınan bu mukaddem haklar onlar için bir hürriyet sahası teşkil eyler. Bu saha mağsumdur; yani bu sahaya tecavüz ve taarruz edilemez. Bu saha ancak diğerlerine de aynı hürriyeti temin için lazım olan miktardan fazla tahdit edilemez...Bu hürriyet sahası devleti tahdit eyler ve böylece devlet liberal bir devlet olur. Liberal devletin rolü evvela her ferdin hürriyet sahasını diğer fertlere karşı korumaktan, saniyn herkesin hürriyetinden istifade edebilmesi için yapılması lazım olan tahditleri yapmaktan ve nihayet arzeylediğimiz hürriyetlerin müdafaası gayesini aşacak ve dışında kalacak şekilde ferdi hürriyetlere teaddilerden içtinap eylemesinden ibarettir*". Sevig, *Türkiye Cumhuriyeti Esas Teşkilat Hukuku*, s. 289.

[50] Abadan, *Hukukçu Gözü ile Milliyetçilik ve Halkçılık*, s. 9.

[51] 27 Mayıs'ı meşrulaştırmak için çıkarılan ve "Geçici Anayasa" olarak da anılan, 12 Haziran 1960 tarihli kanunda şu çarpıcı ifadeler yer almaktadır: "İktidar Partisi (DP) idarecileri tarafından Anayasa'nın çiğnenmesi, Türk milletinin bütün fert ve insanlık hak ve hürriyetlerinin ve masuniyetlerinin kaldırılması, muhalefet murakabesi işlemez hale getirilerek tek parti diktatoryası kurulması suretiyle

özgürlüklerin *hiç bir ölçü ve sınıra tabi olmaksızın* kanunla sınırlanabilmesi de çok büyük sakıncalar taşımaktadır. "Kadir-i mutlak" bir Meclis ve ona fiiliyatta hükmeden bir yürütme karşısında hakların ve özgürlüklerin korunması kolay değildir. Hak ve özgürlükler "liberal devlet"i sınırlar elbette, ama bu sınırların anayasal düzeyde belirlenmesi ve anayasa mahkemesi gibi kurumsal yollarla denetlenmesi gerekir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, 1924 anayasasında anayasa yargısına yer verilmemesi, benimsenen "çoğunlukçu demokrasi" anlayışıyla tutarlıydı. "Yanılmaz" nitelikteki çoğunluk iradesini temsil eden siyasal iktidarın, azınlıkta kalanların hak ve özgürlüklerini korumak amacıyla sınırlandırılması gereksizdi.

1924 Anayasasının anayasa yargısı konusundaki tavrı, aslında anayasa koyucuların amaçlarıyla da örtüşmekteydi. Anayasa, devrimlerin gerçekleştirilmesi ve yerleştirilmesi için uygun bir vasat sağlamalıydı. Bir başka ifadeyle, "Meclis karar ve yasalarının derhal yerine getirileceği, reformların hukuk duvarlarına çarpmayacağı bir anayasal sistem oluşturmak, devrimci kadroların esas amacıydı"[52]. Nitekim, anayasa bu amaca uygun olarak hazırlanmıştır. Ancak, anayasanın dayandığı düşünsel temellerin iktidar sahiplerinin "geçici" ya da "araçsal" tercihlerini yansıttığını düşünmek zordur. Siyasal hayattaki bazı radikal değişikliklere (çok-partili döneme geçiş gibi) rağmen, anayasanın değiştirilmemesi ve otoriter siyasal davranışların devam etmesi, anayasaya hâkim olan Rousseaucu ve korporatist düşüncenin içselleştirilmiş bir siyasal tercih olduğunu göstermektedir. Bu siyasal tercihte, sadece dönemin siyasi zorunlulukları etkili değildir. Bu düşünsel tercihler, Şerif Mardin'in belirttiği gibi, Osmanlı-Türk toplumunun sosyo-kültürel yapısıyla da uyuşmaktadır. Gökalp'i solidarist düşüncelerinin ilham kaynağı olan Durkeim'a yönelten de bu "uygunluk" faktörüdür. Mardin'e göre, "Os-

---

Türkiye Büyük Millet Meclisi fiilen bir parti grupu durumuna düşürülmüş ve meşruluğunu kaybetmiştir...". Türk Cumhuriyetini kollamak ve korumak" vazifesi kendisine verilmiş olan Türk Ordusu, vatandaşı birbirine düşürmek suretiyle *Türk Vatanını ve milli varlığı tehlikeye koymuş olan* eski iktidara karşı bu mukaddes kanuni vazifesini yerine getirmek ve Hukuk Devletini yeniden kurmak için, Türk milleti adına harekete geçerek, Milleti temsil vasfını kaybetmiş olan olan Meclisi dağıtıp iktidarı, geçici olarak, Milli Birlik Komitesine emanet etmiştir." Bkz. "1924 Tarih ve 491 Sayılı Teşkilatı Esasiye Kanununun Bazı Hükümlerinin Kaldırılması ve Bazı Hükümlerinin Değiştirilmesi Hakkında Geçici Kanun", Kanun No:1, K.T: 12.6.1960, *Resmi Gazete*, 14.6.1960-10625). General Cemal Gürsel'in ABD Başkanına gönderdiği 26 Haziran 1960 tarihli mektubu da, "ihtilali" milli menfaatler temelinde haklılaştırmayı amaçlamaktadır. General Gürsel'e göre "Türkiye'de vukubulan değişikliğin birinci gayesi, *memleketin en hayati menfaatlerini tehlikeye sokmuş* olan bir klik'in diktatörlüğüne son vermekti". Aktaran: B. N. Esen, *Türk Anayasa Hukuku*, İkinci Baskı, (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1971), s. 134.

[52] Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, s. 252. Buna rağmen bazı yazarlar, Anayasanın "liberal"liğinden şikayetçidirler. Mesela Şevket Süreyya Aydemir, "1924 Anayasasının getirdiği Demokratik-Liberal devlet yapısı"nın devrimleri kösteklediğini, bu dönemde "hamle ve inkılap namına" yapılanların, "aslında bu Anayasayı zorlayıcı karar ve kanunlar" sayesinde yapıldığını savunmuştur. Ş. S. Aydemir, *İkinci Adam*, Cilt I (1884-1938), 5. Baskı, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), s. 311.

manlı İmparatorluğu'ndaki "communautaire" unsur, kapsayıcı, bireye önem vermeyen ve bu anlamda otoriter bir milli kültür kavramı için zemin hazırlamıştı"[53]. Osmanlı'dan miras kalan bu "milli kültür", Cumhuriyet döneminde de Rousseaucu devlet anlayışının ve solidarizmin benimsenmesini kolaylaştırmıştır. Aslında bu durum, Osmanlı-Türk siyasal aklını neden Locke-Kant-Constant çizgisinden ziyade, Hobbes-Rousseau-Hegel geleneğinin etkilediğini de açıklamaktadır. Gerçekten de, yaşanılan siyasal modernleşme sürecini "Hobbescu bir Leviathan'ı, belki de en çağdaş formu olan Rousseaucu cemaatçilik üstünden oluşturmak" olarak nitelendirmek mümkün.[54]

Kısaca, "Devletçiliğin İncili"[55] olarak kabul edilen *Toplum Sözleşmesi*'nin yazarı, Osmanlı'dan günümüze birey-toplum-devlet ilişkilerine hâkim olan zihniyeti derinden etkilemiştir. Bu zihniyet, kimi zaman kadir-i mutlak bir meclisin kurulmasına, kimi zaman "kutsal Devlet"i kurtarmak için demokratik düzene müdahaleyi meşrulaştırmaya, son zamanlarda da global ütopyaya direnişe katkıda bulunmuştur.

EGEMENLİK SORUNU VE ROUSSEAU

Rousseau'ya göre genel iradenin sadece kendisinde tecelli ettiği egemenlik hiçbir zaman devredilemez ve "kolektif varlık olan Egemen sadece kendisi tarafından temsil edilebilir" (*SC*, s. 23). Devredilemez olan egemenlik, bu nedenden dolayı, bölünemez de. Rousseau, egemenliği kullanım alanlarına göre bölen siyasetçileri kıyasıya eleştirmiştir. Egemenliği yasama gücü ve yürütme organı, dahili işler için kullanılan güç, yabancılarla sözleşme yapmak için kullanılan güç gibi alanlara ayıranlar, "Egemeni sağdan soldan toplanmış parçalardan oluşan kurgusal bir varlık hâline getirmektedirler". Rousseau, egemenliği bölme uğraşını, biri sadece gözlere, diğeri kollara, bir diğeri ayaklara sahip bir çok bedenden tek bir insan yaratmaya benzetir. (*SC*, s. 24) Diğer yandan, devredilemeyen ve parçalanamayan egemenliğe sahip olan iktidar, "tamamen mutlak, bütünüyle kutsal ve dokunulmaz"dır (*SC*, s.30).[56]

---

[53] Ş. Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, Dördüncü Baskı, (İstanbul:İletişim Yayınları, 1992), s.307-308.

[54] H. B. Kahraman, "Modern Türk siyasetinin Rousseaucu kısıtlamaları üstüne Rousseau-Kant bağlamında bir değerlendirme", *Toplum ve Bilim*, 93 (Yaz 2002), s. 57.

[55] A. Cobban, *Rousseau and Modern State*, 2nd Edition, (London: George Allen & Unwin Ltd., 1964), s. 64.

[56] Rousseau'da egemenliğin mutlak değil, sınırlı olduğu yönündeki argümanlar için bkz. C.M. Sherover, "Introduction" to Of the Social Contract, s.XXXI ve H.Mc Coubrey, *The Development of Naturalist Legal Theory*, (London: Croom Helm, 1987), s.75.

Constant, Rousseau'nun "sınırsız egemenlik" anlayışını reddederek, modern liberal teorinin egemenliğe bakışını şekillendirmiştir. Constant, "ulusal egemenlik temeli üzerinde kurulan bir toplumda hiçbir fert ya da sınıfın diğerlerini kendi kişisel iradelerine tabi kılma yetkisinin bulunmadığı"nı kabul eder ve ekler: "Ancak toplumun bir bütün olarak onu oluşturan bireyler üzerinde mutlak otoriteye sahip olduğu da doğru değildir"[57]. Constant'ın Rousseau'ya (bu arada Hobbes'a) yönelik eleştirileri "mutlak" kelimesi üzerinde odaklanır. Ona göre, yeryüzünde hiçbir otorite, bu ister halk, ister halkın temsilcileri, ister kral, hatta isterse yasa olsun, sınırsız olamaz ve olmamalıdır. "Mutlak" kelimesinin olduğu yerde, ne özgürlük, ne barış ne de mutluluk olabilir. Constant, bu görüşünü şöyle temellendirir: "Egemenlik mutlak olduğunda, bireyleri iktidarlardan koruyacak hiçbir yol yoktur. İktidarları (hükümetleri) genel iradeye tabi kılma görüntünüz de boşunadır. Bu iradenin gereklerini belirleyenler her zaman iktidarlar olduğu için, bütün ön uyarılarınız hayali olmaktadır"[58].

Constant, toplumun ve devletin egemenliği karşısında bireyin müdahale edilemeyecek bir egemenlik alanı olduğunu savunur. Bireysel haklarla çerçevelen bu alana yönelik ihlâller, kimden gelirse gelsin meşru değildir. Tek bir birey karşısında, bütün bir ulus birleşse yine de bu ihlâli meşrulaştıramaz[59]. Meşruluğun yegane kaynağı bireyin haklarıdır. İnsanların her türlü sosyal ve siyasal otoriteden bağımsız olarak sahip oldukları bu hakları ihlâl eden bir otorite meşruluğunu kaybeder.[60] Constant, sınırsız egemenlik ve haklar ilişkisini şu cümleyle özetler: "halkın egemenliği sınırsız değildir: egemenlik, tam tersine, adalet ve bireylerin haklarıyla belirlenen sınırlı alan içinde kayıtlıdır"[61].

Constant, diğer yandan, sınırsız egemenliğin uygulama değerinin de olmadığını savunur. Ona göre Rousseau, sınırsız egemenliğe sahip böylesine "canavarca iktidar"ı kime emanet edeceğini bilmediği için aslında egemenliği kullanılamaz hale getiren bir çözüm bulmuştur. Egemenliğin devredilemez, bölünemez ve temsil edilemez olduğunu söylemek, gerçekte onun kullanılamaz olduğunu ilân etmektir.[62]

Rousseau'nun mutlak egemenliğinin uygulanabilirliği sorunu, küreselleşmeyle birlikte kendisini daha da fazla hissettirmektedir. Özellikle, insan haklarının ve demokrasinin uluslararasılaşması egemenlik tartışmasını yeni-

[57] Constant, *Political Writings*, s.176.
[58] *Ibid.*, s.179.
[59] *Ibid*, ss.176-177.
[60] *Ibid.*, s. 180. İnsan hakları ve meşruluk ilişkisi hakkında ayrıca bk. Z.Arslan, "Postmodern Söylem ve İnsan Hakları", *AÜ SBF Dergisi*, 56/1 (Ocak-Mart 2001), ss.5-6.
[61] Constant, *Political Writings*, s.182.
[62] *Ibid.*, s.178.

den gündeme taşımıştır.[63] Küreselleşme, egemenlik anlayışını radikal bir değişime uğratmıştır. Daha önce ulus-devletlerin ayırt edici özelliği olan egemenlik, ulusalüstü organlarca paylaşılır hâle gelmiştir. Ulusal egemenlik kavramında yaşanan bu kırılma, Rousseaucu ulusal egemenlik anlayışını savunanların direnç ve direnişlerine rağmen gerçekleşmiştir. Egemenliğin bölünmesini ve ulusalüstü düzleme taşınarak paylaşılmasını zorunlu kılan küreselleşme, "dost-düşman" eksenli siyasetin hâkim olduğu siyasal mekânlarda "ulusalcı" refleksleri daha kolay harekete geçirmektedir. Burada, egemenliğin "dost" olmayanlar tarafından da kullanılacak olması, onun ulusalüstü organlara veya oluşumlara kısmen de olsa devredilmesi karşısında bir direnç yaratmaktadır.

Sonuç yerine

Ulrich Beck, modern devletin karmaşık hatta çelişkili doğası hakkında şu tespiti yapar: "Modern devlet hakkında, birbirine karşıt şeyler söylemek mümkündür: Devlet, bir yandan sönmektedir, bir yandan yeniden icat edilmesi gerekir"[64]. Küreselleşmeyle birlikte devletin "son"lanması ve kendini küllerinden yeniden yaratması süreci farklı bir anlam kazanmıştır. "Devletin başkalaşımı" olarak da ifadelendirilen bu süreçte devletin kimi klasik işlevlerinin küresel dinamiklerin etkisiyle dönüşüme uğradığını gözlemlemekteyiz. Küreselleşmenin bu noktada iki yönlü etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, insan hakları ve demokrasinin ulus-ötesi düzlemde tesisine yönelik girişimler, ulusal egemenliğin sınırlanmasını ve paylaşılmasını beraberinde getirmektedir. Bu eğilim, bireysel hak ve özgürlüklerin daha iyi korunduğu, yerel kısıtlamalardan kurtulduğu bir vasatın yaratılmasına katkıda bulunacaktır. Bu yeni durumda, devlet karşısında bireyin özne konumu pekişecektir. Küreselleşmenin ikinci etkisi, negatif bir yönde ortaya çıkmaktadır. 11 Eylül olaylarından sonra devlet şiddetinin hızla yaygınlaşması ve devletin kendisini "güvenlik" ekseninde yeniden tanımlaması, ulusal ve uluslararası siyasetin yönünü de değiştirmiştir. Schmittçi anlamda dost-düşman ayrımı siyaseti belirleyen temel kategori olarak yeniden ortaya çıkmıştır. Global ütopyanın geleceği, küreselleşmenin bu iki eğilimi arasındaki çatışmadan hangisinin galip çıkacağına bağlıdır.

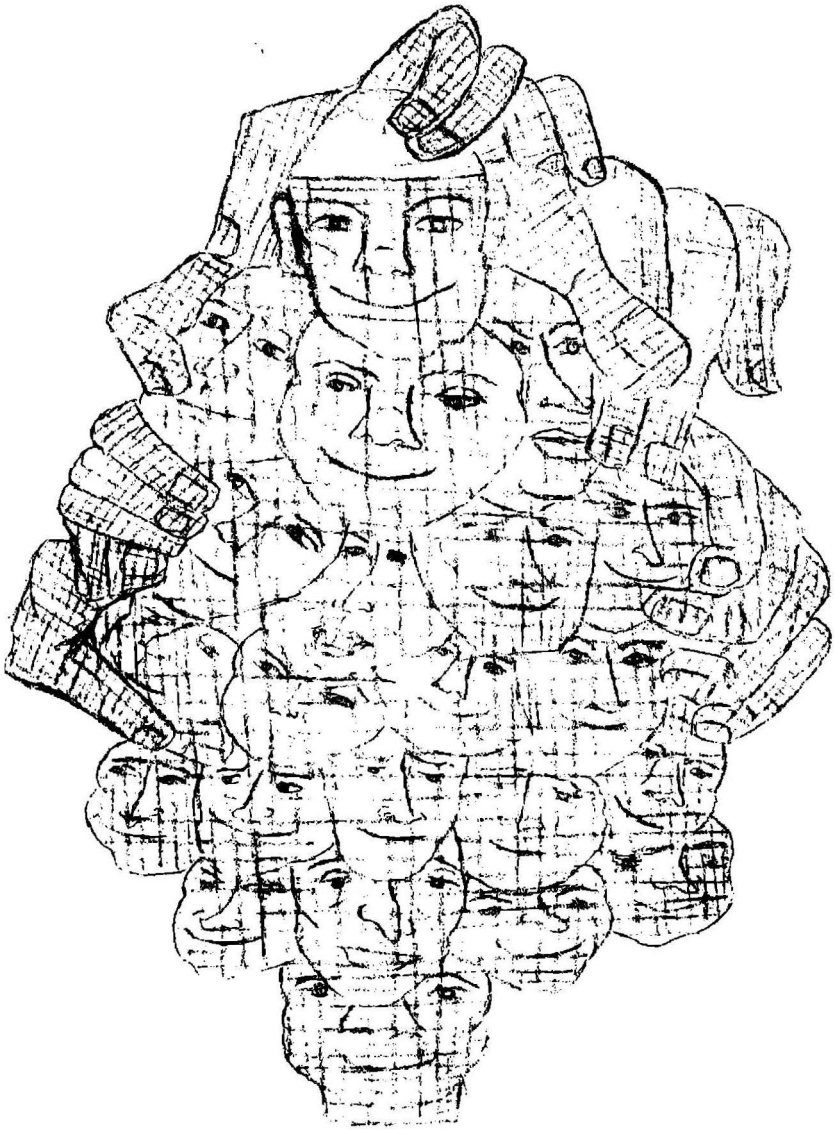
Türkiye'de de siyaset ve devlet söylemi küreselleşmenin bu iki yönlü etkisi altında ve kendi iç dinamikleriyle yeniden şekillenmektedir. Rousseaucu genel irade anlayışı ve korporatist düşünce, Türk siyasal hayatındaki etkisini büyük ölçüde sürdürmektedir. "Birlik ve beraberlik" ifadesiyle vülgarize

[63] Bu konuda bkz. Kahraman, "Modern Türk siyasetinin Rousseaucu Kısıtlamaları Üstüne...", s. 76 vd.
[64] Beck, *Siyasallığın İcadı*, s. 208.

edilen dayanışmacılık, çoğulcu siyasal yapının önünde ciddi bir engel oluşturmaktadır. Bu anlamda dayanışmacılık, en azından söylevsel/söylemsel düzlemde, "Türk-İslam sentezi"nden, "sosyal demokrasi"ye Türkiye'de mevcut hemen bütün düşünsel akımlara hâkim durumdadır. "Birlik ve beraberlik" retoriğine sık sık başvuran bu "egemen ideoloji" karşısında savunulması gereken değer "çoğulculuk"tur. Zira çoğulculuk, "geleneksel korporatist ideolojimiz için uygun bir panzehirdir" [65]. Diğer yandan, çoğulcu ve liberal unsurlar taşıyan anayasal hükümlere rağmen, devlet seçkinlerinin zihin kodlarında solidarist düşüncenin derin iz bıraktığı bir gerçektir. Otoriterizmin "liberal" maskeli düşünürü olan Rousseau'nun, bu geleneğin oluşmasında ve yerleşmesinde katkısı büyüktür. Bütün "iyi niyet"ine rağmen Rousseau, tek-boyutlu, "öteki"ne kapalı, aynı olanı kutsayan, fark(lı)ları aynılaştıran ve bireyi millet/devlet içinde eriten bir siyasal anlayışın düşünsel temellerini inşa etmiştir. Çoğulcu, özgürlükçü ve demokratik bir anayasanın önündeki en büyük engel bu düşüncedir.

Sonuç olarak, denebilir ki Roussseau'nun hayaletlerinin sevimli ya da istenir olup olmaması bir yana, bunlar hep bizimle olacaktır. Zira yaşayan için söz konusu olan "son"luluk durumu, hayalet için geçerli değildir: "hayalet hiçbir zaman ölmez, dönmek ve yeniden dönmek için her zaman hazırdır"[66].

[65] Bkz. M. Belge, "Egemen İdeoloji: Korporatizm", *Sosyalizm Türkiye ve Gelecek*, (İstanbul:Birikim Yayınları, 1989), s. 135-137.
[66] Derrida, *Specters of Marx*, s. 99.



© Doğu Batı Dergisi Havva Ateş

HUKUKA KARŞI HAKLAR
SPİNOZA'DA YERELLİK/EVRENSELLİK SORUNU

Cemal Bâli Akal*

Bu başlık "hukuk" ve "haklar" sözcüklerinin özdeşliği göz önüne alındığında, şaşırtıcı bulunabilir ve hatta bir ilk tepkiyle de karşılanabilir. Ancak sözkonusu olan Spinoza'dır ve o alışılmış kavramları yepyeni tanımlarla donatırken, karşıtları birleştirir, özdeş sayılabilecek olanları da kolaylıkla karşı karşıya getirir. Geleneksel her şey onda bulanıklaşırken, yeni bir düşünce biçimi belirmeye başlar. Köken olarak aynı olan "hukuk" ve "haklar"ın ortak kaynaklarını tabii hukukçular bir yerde, pozitivistler ise bir başka yerde bulurlar. Ancak Spinoza'da bu geleneksel ikilem ortadan kalkar. O hem bir pozitivist hem de bir tabii hukukçu gibi ya da ne tabii hukukçu ne de pozitivist olarak belirirken, daha doğrusu bu iki tavır arasındaki katı duvarı yıkarken, "kendisine göre hukuk"u, "kendisine göre haklar"dan ayırır.

Spinoza söyleminde, geleneksel toplum/tabiat ayrımının anlamsızlaştığı görülür. Kısmi natüralizmi kısmi pozitivizmiyle çelişmese de, birliktelikle-rinden bambaşka bir şey ortaya çıkar. Öznenin yokoluşuyla[1] Spinoza'da

* Prof. Dr. Cemal Bâli Akal, Bilgi Üniversitesi Hukuk Fakültesi.

1 Louis Althusser, ***Eléments d'Autocritique***'in, "Spinoza üstüne" adlı bölümünde, Bütün-parça ve özne sorununu şu çerçevede ele alır: "Spinoza, işe Tanrı'yla başlar, ama *salt* sonsuz gücünün (Deus=Natura) evrenselliği içinde, onu Varlık (Özne) olarak inkar etmek için yapar bunu. Böylece, Spinoza, Hegel gibi, her türlü Kaynak, Aşkınlık, Öteki Dünya tezini, Töz'ün mutlak içselliğine doğru kılık değiştirmiş de olsa reddeder... İşe "Tanrı'yla başlamak" (içi boş Varlık yerine) Spinoza'yı her

öncelikle Tanrı ya da tabiat yaratısı yasalar, sonra da bir iradi pozitivizm ihtimali ortadan kalkar. Bu yüzden onun penceresinden bakılınca, ikilem sanılan bir şeyin, aslında geleneksel özne sorununa bağlı bir benzerlikten başka şey olmadığı görülür. Tabii hukukçular da pozitivistler de hukuk ve hakların kaynağında bir yaratıcı ararlar. Bu, onların ortak yanıdır; aralarındaki pek de önemli olmayan fark ise yalnızca birinden ötekine merkezin değişmesidir. Tabii hukukçular kaynağa Tanrı ya da Tabiat'ı oturturken, pozitivistler kaynağa devleti, sentezci etik görüş yanlıları da moral haklarla donanmış "birey"i oturtacaklardır. Ama kaynak ne olursa olsun, başvurulan yöntem farksızdır. Kaynak arayışı, kendisine kaynak arananla kaynak arasında bir meşruiyet ilişkisi kurmaktır. "A" "B"ye gönderilerek açıklanır ve anlamlandırılır. Ama "A"yı doğrulamak için "B"ye yapılan gönderme aynı zamanda bir aşkınlaştırmadır. Örneğin hakları Tanrı'ya, devlete ya da bireye göndererek açıklama ve anlamlandırma çabası, açıklanmaya çalışılanı açıklayan karşısında ikincil kılan bir yüceltme işlemidir. Hakkı hak yapan, kendiliğinden sahip olduğu bir özellik değil, gönderildiği kaynağın önemidir. Bu bağlamda, göndermeler, kaynak farklı olsa bile, o farklı kaynağın aynı biçimde kutsallaştırıldığını gösterir. Bu yüzden pozitivistlerin devleti Tanrı'nın yerine oturturken yaptıkları da etik görüş yanlılarının bireyi kutsarken yaptıklarından farklı değildir: Aşkınlaştırma işlemi... Spinoza bunun karşısında, içkinlikçi yaklaşımıyla[2], göndermesiz açıklamalarıyla başka bir yolu seçecektir.

---

türlü Son'dan kesinlikle korur (*Eléments d'Autocritique*, s. 71)"... "Spinoza kuramı, Özne'de hayali yanılsamanın merkez kategorisini radikal biçimde eleştirirken, XIV. Yüzyıldan başlayarak hukuki Özne ideolojisi temelinde oluşan Burjuva felsefesini yüreğinden vurur (*Eléments d'Autocritique*, s. 73)"... "Spinoza'nın (bazen yakın, bazen çok uzak olan) göndermesi bizim yolumuzu bulmamızı sağlayan bir işaretti: "Yukarılarda" olmayan (yani aşkın olmayan)... bir nedensellik bağını, Bütün'ün parçaları üzerindeki etkinliğinin ve Bütün içinde parçaların eyleminin -parçalarının etkin ilişkisinden başka şey olmayan sınırsız bir Bütün- farkına vardıran bir nedensellik bağını düşünme çabasıyla, Spinoza bizim için, uzak, ama ilk ve neredeyse tek tanıktı (*Eléments d'Autocritique*, s. 81).

2 Gilles Deleuze ve Felix Guattari *Felsefe nedir?* de Spinoza'da içkinliği şöyle tanımlarlar: "İçkinliğin ancak kendine içkinlik olduğunu ve böylece sonsuzun devinimleriyle katedilen, yoğunlaştırıcı ordinatlarla dolu bir düzlem olduğunu tastamam bilen kişi, Spinoza'ydı. Bu yüzden filozofların prensidir o. Belki de aşkınlıkla hiçbir uzlaşmaya girmeyen, onu her yerden kovup çıkaran tek filozof odur. Sonsuzun devinimini turlamış ve, *Ethica*'nın son kitabında, bilginin üçüncü türü içinde düşünceye sonsuz hızlar kazandırmıştır. Burada öylesine akıl almaz hızlara, öylesine çarpıcı kısaltmalara ulaşır ki, bunu tanımlamak için ancak müzikten, tayfundan, rüzgardan ve de bağlardan sözedilebilir. Spinoza yegane özgürlüğü içkinlikte bulmuştur. Felsefedeki felsefe-öncesi varsayımını kapattığı için felsefeyi tamamlamıştır. Töze ve spinozagil kavramlara yüklemlenen içkinlik değildir, tam tersine, spinozagil köz ve kip kavramlarıdır içkinlik düzlemine ve onların varsayılmışlarına yüklemlenenler. Bu düzlem, uzanım ve düşünce olarak, iki yüzünü de gösterir bize, ya da daha doğrusu iki gücünü gösterir, olma gücü ile düşünme gücü.. Spinoza nice filozofun boşu boşuna kurtulmaya çabaladıkları içkinliğin başdöndürücülüğüdür. Acaba spinozagil bir esinlenişe erişebilecek olgunluğa gelecek miyiz? Bunu bir kezinde Bergson yakaladı..." (*Felsefe nedir?* s. 49, 50).

Gönderme modellerinin aşılamaması modernitenin temel sorunudur. Dolayısıyla, modernitenin bir sınırı varsa, insan haklarını geleneksel referansların ve üç ana yaklaşımın dışında yeniden düşünmek mümkün olabilecektir. Yoksa modern mantık içinde alternatif bir hak kuramı arayışı çok mantıklı olmayacaktır; yöntem aynı kalacağı için... Farklı tasarımlar olsa olsa göndermesiz bir hak kuramına ilişkin olabilir. Bu, hakkın kaynağına ilişkin geleneksel arayışın sonu demektir. Bundan böyle hakkı kendisiyle açıklama çabası, hakkın somutlaştırılması, maddileştirilmesi, ama bu yapılırken de belki onun yerine bir başka kavramın geçirilmesi demek olacaktır: Doğrudan doğruya tekil hayatı, yaşama istencini ya da bedenin varolma ısrarında beliren gücü dile getiren bir kavram... Bu bir yandan insanı başka tekil varlıkları da içeren biçimde aşan bir hak-güç-beden çerçevesi oluşturulmasına yol açarak, tüm varlıkların -hak ve özgürlüklerinden çok- özerkliklerinin konuşulabilmesini sağlayacaktır.

Öznenin yokoluşunu düşünmek, geleneksel hak ve özgürlük anlayışından mutlak bir kopuşu ifade eder: Soyut insan yoktur, herkes için herkes tarafından inşa edilmiş bir insanlık (Toplum ve tabiatla özdeşleşmiş) vardır. Spinoza'da zorunluluk/özgürlük bağı özgür iradeyi yokeder. Bir başka deyimle, belirlenimlerimizin tabiattan ve sosyallikten kaynaklandığı düşünülürse, artık özgürlük diye bir şey yoktur -yuvarlanan taş yuvarlandığının bilincine varırsa kendini özgür sanacaktır. Ama özgürlük kavramının Spinoza düşüncesindeki içi boşalmış hali, gücün kutsanmasına değil, tekil varlığın özerkliğine atlanan bir basamak olacaktır ya da Spinoza'da özgürlükten sözedilecekse bu, ancak -eksiksiz eylem olarak- her insanın kişisel ve özerk eylemi olabilecektir. Spinoza, Descartes'ın düşünen insanı yerine, bedensel ve düşünsel özerkliğini dile getiren[3] insanı koyarak, farklı bir hak tasarımı (konvansiyonel olmayan ya da modernite ötesi) oluşturabilecek ve böylece bir "iradecilik-baskı-modernite" karşıtlığı kuracaktır... O "Hukuk ve Hak nedir?" sorusuna hem premodern kaynaklara hem de gününün modern kaynaklarına -örneğin Hobbes'un başvurduğu- gönderme yapmadan cevap verir. Paradoksal biçimde, Spinoza'da hak kuramı arayışı ister istemez geleneksel tanımıyla hakkı (herhangi bir kaynağa yapılan göndermeyle açıklanan hakkı) reddeden bir temel üstüne oturtulabilir: Hak güçtür, daha doğrusu her bedenin öncelikle varolma ısrarıyla (*Conatus*) belirlenmiş gücüdür[4].

---

3 . Robert Misrahi'ye göre "arzu eden"... Misrahi Spinozacı özgürlüğü arzuyla özdeşleştirerek tanımlayacaktır: İnsan özü itibariyle ve tanım gereği Arzu'dur... Spinozacılık kurucu bir arzu felsefesidir... Arzu'nun bilinçli özerkliği üstüne kurulu ate bir ahlaktır (*Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, s. 91,97,101,129).

4 . Julie Saada, Spinoza'nın *Tractatus Theologico-politicus*'ta "hiç kimse, bir başkasına gücünü ve dolayısıyla hakkını ne ölçüde terkederse terketsin, asla insan olmaktan vazgeçemez" demesinden yola çıkarak, "hak güçle özdeşleştirildiği andan sonra, insan gücüyle, *conatus*'uyla tanımlanacaktır"

Ethica Spinoza'nın merkezsiz bir bütün içinde insanın konumunu ve *Conatus*'u nasıl tanımladığını çok iyi anlatır. Evrende bir tek insan olsaydı evrenselliğin ve özgürlüğün eksiksiz örneğini oluşturabilirdi; evrensel tek bilinç olarak... Spinoza'da bunu imkansız kılan, bu konumun imkansızlığıdır: *Diğerlerinin varlığı*. Evrenin birbirlerini engelleyen sayısız varlığa bölünmüş olması... 1- *Ethica*'nın IV. Bölüm, III. Önerme'si, insanın varolma ısrarı ya da direncinin sınırlılığını ve dış nedenlerin gücüyle sonsuzca aşıldığını anlatır. 2- *Ethica*'nın III. Bölüm IV. Önerme'si, bir şeyin yalnızca bir dış nedenle yokolabileceğini belirtir. 3- *Ethica*'nın III. Bölüm VI. Önerme'sinin Tanıt'ı ise, bir şeyin varlığını ortadan kaldırabilecek her şeye karşı koyduğunu ileri sürer (E; 223, 142)[5]. Spinoza'da bir hak kuramı aranacaksa, işte bu "bütün-tekil varlıklar" ilişkisi içinde aranmalıdır[6].

---

der. O zaman da, insan insan olmaktan çıkmadıkça hakkından vazgeçemez. Hakkın mahiyeti üzerine soru sormak, "insan olmak ne anlama gelir?" diye sormaktır. Spinoza'ya göre de insan olmak, kendi kararıyla hareket etmek demektir ki bu da aslında tutkuların belirleyiciliğini devreye sokar... Elbette hak güçle özdeşleştirildiğinde sorulacak olan ilk soru, hakkın nasıl devredilebileceğidir... Bu çerçevedeyse, hakkın devri bedensel bir imkansızlıktan başka şey değildir: Hiç bir insan tutkularından kurtulamaz, çünkü o tutkularından başka şey değildir. Spinoza'da akılla da bedene ve de tutkulara hakim olmak mümkün olmadığına göre, ortaya iki imkansızlık daha çıkar: Önce insanlar bedenlerine ve dillerine hakim olamazlar, sonra da devlet insanların tutkularını ve dile getirdiklerini denetleyemez. Zaten akıl bedene hakim olamadığına göre, bedenin aklı aşan gücüne bağlı olan dil de tabii olarak sınır tanımaz. Dolayısıyla hiçbir insan konuşma özgürlüğünden de -gücünden vazgeçemeyeceği için- vazgeçemez. Görüldüğü gibi Spinoza düşünce ve ifade özgürlüğü sorununu hukuki bir tabana değil, gerçek olasılıklar üstüne oturtmaktadır. Hiçbir sivil güç tutkular, düşünce ve ifade konusunda yasalar çıkaramaz, çünkü bunlar tabii olarak sivil gücün karşısındadırlar. Düşünce ve ifade özgürlüğü kişiye bağlı vazgeçilmez bir haktan ya da örneğin bir direnme hakkından kaynaklanmaz, düpedüz bedensel bir imkansızlıktan kaynaklanır ("Le corps-signe. Ordre des passions et ordre des signes: une économie du corps politique". *Spinoza et la politique*, s. 68, 72, 73, 79, 80, 81)

5 Ethices Pars Quarta. De Servitute Humana, seu de Affectuum Viribus. Propositio III: "*Vis, qua homo in existendo perseverat, limitata est, ξ a potentia causarum externarum infinite superatur*"; Ethices Pars Tertia. De Origine, & Natura Affectuum. Propositio IV: *"Nulla res, nisi a causa externa, potest destrui*"; Propositio VI, Demonstratio: "... *sed contra ei omni, quod ejusdem existentiam potest tollere, oponitur*" (*Ethica. Ordine Geometrico Demonstrata*, s. 450, 270, 272).

Aziz Yardımlı çevirisinde, Bölüm dört -İnsan köleliği ya da duyguların gücü-, Önerme 3'e göre "İnsanı varoluşunda saklayan kuvvet sınırlıdır ve dışsal nedenlerin gücü tarafından sonsuz ölçüde aşılır" ; Bölüm üç -Duyguların kökeni ve doğası-, Önerme 4'e göre "Hiçbir şey dışsal bir neden yoluyla olmaksızın yokedilemez" ; Bölüm üç, Önerme 6, Tanıt'a göre "Bir şey... varoluşunu ortadan kaldırabilecek her şeye karşıttır" (*Törebilim*; 135, 85). Hilmi Ziya Ülken çevirisinde, Dördüncü Bölüm -İnsanın köleliği veya duygulanışların kuvvetleri üzerine-, Önerme 3'e göre "İnsanın varlıkta sürüp gitmesine sebep olan kuvvet sınırlıdır ve dış nedenlerin gücü tarafından sonsuzca aşılmıştır"; Üçüncü Bölüm -Duygulanışların kökü ve tabiatı üzerine-, Önerme 4'e göre "Hiçbir şey dış nedenden başka bir şeyle yokedilemez"; Üçüncü bölüm, Önerme 6, Kanıtlama'ya göre "O şey kendi varlığını ortadan kaldırabilen herşeyin karşıtıdır" (*Etika*; 226, 150). *Ethica*'nın Charles Appuhn tarafından yapılan Fransızca çevirisinde IV. Bölüm III. Önerme şöyle de anlaşılabilir: "İnsanın varlığını ısrarla sürdürmesini sağlayan güç dış nedenlerin zoruyla sınırlanmış ve sonsuzca aşılmıştır" "La force avec laquelle l'homme persévère dans l'existence est limitée et surpassée infiniment par la puissance des causes extérieures" (E; 223). Roland Caillois çevirisinde ise bu olasılığı ortadan kaldıracak biçimde cümle şöyle aktarılmıştır: "İnsanın varlığını ısrarla sürdürmesini sağlayan güç sınırlıdır, ve dış nedenlerin zoruyla sonsuzca aşılmıştır-"La force (*vis*) par laquelle l'homme persévère dans l'existence

Tüm tabiatın global gücü tüm tabii tiplerin bir araya gelmiş güçlerinden (bunların toplamından) başka şey olmadığına (TTP; 261) göre, tüm tabii tiplerin bir hakka sahip olurken, aslında güç olarak global gücün bir parçasına sahip oldukları söylenebilir. Her tekil gerçeklik bu anlamda tözün parçası olarak eksiksizdir. Bu, global ya da parçalı her düzenin zorunlu buyruğu olarak mutlak bir farklılık hakkının doğuşuna yol açacaktır. Ama eksiksizlik bir başka açıdan da insanı diğerleri karşısında hiçbir ayrıcalığa sahip olmayan varlık olarak düşünmektir. Hakların -güçlerin- farklılık içinde eşitlenmeleri[7]... Spinoza'da bütünün parçası olan tekil varlıklar, tabii güç oldukları ölçüde, öncelikle bedensel açıdan düşünülmüşlerdir -Akıl bedenin kendisini düşünmesidir ya da beden kendisini iyi ve kötü karşılaşmalarla düşünür- ve

---

(*in existendo*) est limitée, et elle est surpassée infiniment par la puissance des causes extérieures" (*L'Ethique*, s. 247). Vidal Peña'nın ispanyolca çevirisi de aynı yöndedir: "La fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada, y resulta infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores" (*Etica*, s. 292).

6 Laurent Bove, bu düzlemde, Spinozacılık'ın bir insanın tekil varlığının mutlak bir biçimde dile getirilmesi olduğunu *söyler* (*La stratégie du conatus*, s. 145, dipnot 1).

7 Yine Laurent Bove *La stratégie du conatus*'ta Spinozacı evren anlayışını şöyle tanımlayacaktır: "Bir totalizasyon ya da töz-özne olmayan görünmez Birlik yalnızca sayısız tezahürüyle belirir"... "Ne ilkesi, ne de sonu olan bir zorunluluk... Ona bir düzen, bir anlam verecek iç ya da dış bir Özne ya da Bütün'de nedenini bulmayan, bütünüyle belirlenmişlik dışı bir evrensel belirlenme". Bu Spinozacı bütün hiyerarşisiz bir bütün olacaktır... Bove'un vardığı siyasi çıkarsama ise şöyledir: Bütün-parçalar ilişkisi tekil tözlerin özerkliğine varır... her parça, birey ve sosyal bütün, sınırsız biçimde, özgürlüğüne hiçbir engel tanımayacak biçimde hayatını (gücünü) ortaya koyabilir, dile getirebilir; kollektif bütünün "mutlak bir biçimde" mutlak oto-organizasyonu (*La stratégie du conatus*, s. 160, 163, 172, 173)... Louis Althusser de, yapısalcı eğilimini açığa çıkaran bir dille bütün-parça ilişkisini ve özne sorununu *Lire le capital*'de şöyle anlatır: " Spinoza felsefesi, felsefe tarihinde eşi görülmemiş bir teorik devrimi ve kuşkusuz tüm zamanların en büyük felsefe devrimini gerçekleştirdi; öyle ki, Spinoza'yı, felsefe açısından, Marx'ın dolaysız tek atası sayabiliriz. Yine de, bu radikal devrim müthiş bir tarihi bastırmanın konusu oldu ve Spinoza felsefesinin başına, hemen hemen, marksist felsefe için sözkonusu olmuş ve bazı ülkelerde de hâlâ olan şey geldi: O da "Ateizm" suçlaması altında, yüz kızartıcı bir suç unsuru olarak kullanıldı. XVII ve XVIII. Yüzyıl yetkili ağızlarının Spinoza'nın anısına yönelik ısrarlı saldırıları, her yazarın yazma hakkını elde edebilmek için kaçınılmaz olarak Spinoza'yla arasına bir mesafe koyma zorunluluğu (Montesquieu), yalnızca Spinoza'ya karşı duyulan tiksintiyi değil, aynı zamanda düşüncesinin olağanüstü çekiciliğini de kanıtlar. Bu yüzden, felsefenin bastırılmış Spinozacı tarihi, *başka yerlerde* etkili olan bir yeraltı tarihi gibi çalışır: Siyasi ve dinî ideolojide (deizm) ve bilimlerde, ama asla görünür felsefenin aydınlatılmış sahnesinde değil. Ve Spinozacılık, önce Alman idealizminin "ateizm kavgası"yla, sonra da akademisyenlerin yorumlarıyla, bu sahnede yeniden göründüğünde, artık az ya da çok bir *yanlış anlamanın* görüntüsünü verecekti"... " Senkronik olan, bütünsel yapının farklı unsurları ve farklı yapıları arasında varolan özgül bağlara ilişkin *kavrayıştan* başka şey değildir; o organik bir bütünü, bir sistemi oluşturan bağlılık ve eklemlenme ilişkilerinin *bilgisidir. Senkronik olan Spinozacı anlamda sonsuzluktur* ya da karmaşık bir nesnenin, karmaşıklığının eksiksiz bilgisi sayesinde erişilmiş eksiksiz bilgisidir" (*Lire le Capital I*, s. 128, 134)... "Bir bütünün unsurlarının bütünün yapısı tarafından belirlendiği düşüncesine yönelmek, en büyük teorik karmaşa içinde bütünüyle yeni bir sorunla karşı karşıya kalmaktı, çünkü bunu çözümlemek için oluşturulmuş hiçbir felsefi kavram yoktu. Bu sorunu ortaya koymak ve bir ilk çözüm üretmeye başlamak gibi eşi benzeri görülmemiş bir cesareti gösteren tek teorisyen Spinoza'dır. Ama biliyoruz ki, tarih onu gecenin karanlıkları içine gömdü" (*Lire le Capital II*, s. 63).

bu son derece maddi bir tasarımdır. Kuduz köpek tarafından ısırılan masum insanın öldürülebileceğini söylerken, Spinoza iki ucu keskin bir kılıcı sallamaktadır. Önce gücün savunulması diye tanımlanabilecek olan bu önermenin arkasında, tekil varlığı farklılığı içinde özerkleşmeye iten bir gizli önerme vardır -Söylem bu tür gizli önermelerle doludur. Spinoza burada da suçlanmak/bağışlanmak gibi genelgeçer ikilemlerin dışına çıkar. Aslında, gizlenen asıl önerme, bedene ve hayata yönelik eylemleri meşrulaştırmaya çalışanları vuran önermedir. İnsan da dahil aşkın hiçbir şeyin kalmadığı bir ortamda, "kimseye şu yapılmamalı" ya da "kimse bunu haketmiyor" denemez. Ama kimsenin kimseden daha haklı olamayacağı bir ortamda, hiç kimsenin (hiçbir kurumun da) kişilerin bedenlerine ve hayatlarına yönelik eylemlerini *sonsuzca* doğrulaması mümkün olamaz. Bu konuda da artık kimse kimseye ders veremeyecektir.

Haklar artık, hakların varlığı üzerine değil, deyim yerindeyse hakların yokluğu üzerine (birinin bir başkası üzerindeki hakkı ve tabii bir kurumun bir tekil varlık üzerindeki hakkının yokluğu anlamında) inşa edilmektedir: Birinin bir başkası *karşısında* herhangi bir hakka sahip olduğunu söylemektense, hiç kimsenin bir başkası *üstünde bedensel ya da düşünsel* herhangi bir hakka sahip olamayacağını söylemek... Çünkü kimse böyle bir hakkı kimseden alamayacaktır. Haklar, tekil varlığın gücüne bağlı oldukları bir ilişkide, devredilir olmaktan çıkarlar. Hak, güç olduğu ölçüde, kimse gücünden vazgeçemeyeceğine ya da onu birisine devredemeyeceğine göre, kişiye bağlı kalır. O zaman da yalnızca güçler birliği yapılabilir; insan tabii gücünden vazgeçemeyeceğine göre... Spinoza'yla Locke'u ayıran çizgi açıktır -Spinoza, özellikle yararlılık ölçütüne bağladığı mülkiyet hakkı konusunda, Locke'u hatırlatsa bile... Locke, daha sivil toplumun kurulma aşamasında, sözleşme sırasında, bireylerin vazgeçilmez haklarını ellerinde tuttuklarını söyleyecektir. Oysa, Spinoza, sözleşmeyle "hakların genel olarak verilmiş sayılamayacağını" söyleyerek, bambaşka bir yol izleyecektir. İnsanlar tabii güçlerini bir araya getirerek toplandıklarına göre, bu aynı zamanda haklarını da bir araya getirerek -onlardan vazgeçmeden- toplandıklarını söylemektir... Bunu özellikle *Ethica*'daki ödevler yokluğu izleyecektir: a- kuruma karşı; b- diğer insanlara karşı... Spinoza, Hak'kı Ödev'le (Artı moral) birlikte düşünen zihniyetin (Örneğin Kant'ın) de dışına çıkar: Ödev kavramı özerkliği yokeder; Spinoza ise gerçekten özgürleşmenin yolunun böyle değerlerden uzaklaşmak olduğunu anlatır[8]; onda esas olan tekil varlıkların düşünsel ve bedensel özerklikleridir... Ödev kavramının yerini de tekil Yarar almıştır.

8 Burada temel soru, insanın genel kurallara uyarak nasıl özerk kalabileceğine ilişkin, son derece gerçekçi bir sorudur ve Spinoza'yı Rousseau'yla Kant'ın karşısına diker.

Öyleyse yeni hak düşüncesi hem genel hem de modern hukuki çerçevenin ve de modern hak kuramının dışına çıkar ve alışılmış söylemi yıkar[9]. Spinoza, "Tanrısal yönetimden, Tabiat'ın sabit ve değişmeyen düzenini, bir başka deyişle tabii olayların birbirleriyle ilişkisini anlıyorum... Tabiat'ın evrensel yasaları Tanrı'nın sonsuz buyruklarından başka bir şey değildir..."(TTP; 71) derken, bu anlayıştan yola çıkarak, tanrısal düzenle insani düzen arasındaki farkı belirlemeye yönelir: İnsanlar önce tutkularını yenmek, sonra da "erdemli" bir hayat sürmek için evrensel düzenin gereklerini yerine getireceklerdir ve evrensel düzen, adı üstünde, tüm insanları içerir. İnsan toplulukları arasında bu açıdan farklılık olamaz. Ancak "sağlıklı bir bedenle güvenlik içinde yaşama" kaygısı insanı bu evrenselliğin dışına çıkarır. "Güvenlik içinde yaşamak, başka insanların ve de hayvanların saldırılarından korunabilmek için... en iyi yol, iyice yerleşmiş yasalara sahip bir toplumun kurulması, dünyanın belli bir bölgesine el koyulması ve aynı sosyal bütünde herkesin gücünün birleştirilmesidir... Uluslar birbirlerinden yalnızca bu nedenle, yani içinde yaşadıkları ve bu sayede kendilerini yönettikleri yasalar ve sosyal rejim uyarınca ayrılırlar (TTP; 72). Bu, ortak bir insanlığın artık, birbirlerinden ulusal sınırlarla ayrılmış bağımsız siyasi ve sosyal bütünler (ulus-devletin evrensellikdışı konumu) toplamı olarak düşünüldüğünü gösterir. Modern düşüncenin geleneksel ayrımı Spinoza tarafından da dile getirilmektedir: Ruhani mutluluk başka şey, dünyevi mutluluk başka şeydir. Tanrısal düzen ve manevi yararlar başka şey, devletin dünyevi düzeni ve maddi yararlar başka şeydir. Dolayısıyla, bu iki düzene ilişkin yasalar da bunlara itaat sorunu da birbirinden farklıdır. "Devlet ancak, herkesin uymak zorunda olduğu Yasalar'la ayakta durabilir: Bir toplumun bütün üyeleri yasalara bağlılıktan kurtulmak isterlerse, salt bu nedenle Toplum'u ve Devlet'i yokederler" (TTP; 73). Ama bu çerçeve, yukarıda da belirtildiği gibi, evrensel bir çerçeve değil, her toplumun "sağlıklı bir bedenle güvenlik içinde yaşama hedefi ardında" kendisi için çizeceği pozitif bir çerçevedir. Devlete zorunlu itaat da bu yüzden evrensel bir sorun değil, tanrısal düzenden kesinlikle kopmuş bir insani düzen sorunudur. Tanrı herkesi tüm insanlığa özgü niteliklerle, örneğin zeka ve erdemle donatır, ama dünyevi yönetimler arasında böyle bir ortak modelden sözedilemez. Bu alanda kutsal bir tercih olamaz. Bu nedenle herhangi bir ulusun kendisini bir başka ulustan, tanrısal açıdan daha üstün görmesi de sözkonusu değildir. "Tabiat uluslar değil, insanlar

9 Örnek vermek gerekirse, en modern yaklaşım olarak sunulan ve genel kabul gören bir hak tasarımı, hakların akademik çerçevede a- Hak Kuramı, b- İnsan Hakları Hukuku diye ayrıştırılabilmelerini sağlamıştır. Böylece hakkın kaynağına ilişkin kuramsal alan, sonra da özellikle uluslararası düzlemde hakların korunmasına ilişkin uygulamalar alanı birbirinden ayırılmaktadır. Spinoza'nın içkinlikçi yaklaşımının yol açabileceği bir model ise bu en benimsenmiş ayrımı bile anlamsızlaştırabilir.

yaratır; insan toplulukları da yalnızca dil, yasalar ve gelenekler açısından, başka uluslardan ayrılır; bu ayırıcı özellikler içinde, yalnızca yasalar ve gelenekler, her ulusun özgül bir yapısı, özel koşulları, kendine göre önyargıları olmasını sağlayabilir" (TTP; 295). Dünyevi uygulama açısından, ortak bir modele uymak zorunda olmayan siyasi birimler vardır. Modern dünyada, her siyasi birim, bağımsızca kendi devlet dinini seçmektedir ya da siyaset felsefesi artık teolojiden, dünyevi alan da ruhani alandan kopmuştur: Bu, skolastik zihniyette ayrılmaz bir bağımlılık ilişkisi içinde tutulan iki yasa türünün, tanrısal ya da tabii yasayla pozitif ya da insani yasanın birbirinden uzaklaşması ve pozitif yasanın tanrısal yasaya göre bağımsızlaşması demek olacaktır. Eski meşruiyet ilişkisinin yerine, dünyevileşmiş, insan yaratısı olarak sunulmuş bir yasayla dünyevi uygulama arasında yeni bir meşruiyet ilişkisi kurulacaktır. Yine de tabiatın insan topluluklarına üstünlüğü düşünülürse, yasalar ve hukuk asla tabii zorunluluğa üstün olamaz -ki Amsterdamlı'da hakkın evrenselliği tam da bundan kaynaklanacaktır.

Spinoza'ya göre, genel olarak yasadan, insanların uymak zorunda oldukları "iyice belirlenmiş tek ve aynı eylem kuralı" anlaşılır. Yasa iki türlüdür: Ya tabii bir zorunluluktan doğar ya da insani bir karardan. Yasa insani bir karardan doğduğu zaman, "bir hukuk kuralı" diye adlandırılır. Bu çerçevede *hukuk kuralı, insanların kendileri ve başkaları adına, hayatı daha güvenli ve rahat kılmak için ya da başka nedenlerle koydukları yasadır ve bu sıralamada insani Yasa hukuku içerir.* Bu iki yasa türü birbirinden öylesine bağımsızlaşabilir ki, insanlar tabii bir zorunluluktan doğan yasayı terkedebilir ya da terketmek zorunda kalabilir ve onun yerine, bir insani karara bağlı olarak, belli bir hayat (hukuk) kuralına kendilerini tabi kılabilirler (TTP; 85). O andan sonra da *Multitudo*'nun gücüyle tanımlanan hukukla modern devletin özdeşleştirilmemesi için bir neden kalmaz. Spinoza, modernizmini yorumlamaya gerek bile kalmayacak kadar açıktır: Modern hukuk bütünüyle pozitivist bir çerçevede düşünülmektedir. Pozitif yasa, gerçek hukuk kuralı olarak, "herhangi bir amaç için, insanın kendisine ya da başkalarına kabul ettirdiği bir hayat kuralı"dır (TTP; 86). O yalnızca, insan hayatının ve devletin güvenliğinin sağlanmasına yarar; buna karşılık tanrısal yasanın amacı olsa olsa Tanrı sevgisi ve onun varlığının tanınmasına yönelik olabilecektir. Bu anlamda, iki yasa arasında, yöneldikleri amaç açısından, birinin dünyevi ötekinin ruhani amacı açısından, kesin bir farklılık ortaya çıkmaktadır (TTP; 89).

Yönetim biçimleri -ve tabii bunlara göre değişen hukuk sistemleri- ne olursa olsun, "günah" (devletin modern dünyada tanrısal bir nitelik kazandığını gösteren sözcük) ya da suç ancak dünyevi düzende varolabilir. Devletli toplumda da, topluluktan gelen buyurma hakkı uyarınca, neyin iyi neyin kötü

olduğu belirlenmiştir. Bu yapılanmada, hiç kimse, ortak "rıza" ya da karara aykırı hiçbir şey yapamaz. "Günah" ya da suç, insani yasaya göre yapılamayacak olan ya da onun yasakladığı şeyi yapmaktır. Buna karşılık yasaya uymak, *yasaya göre iyi* olan şeyi yapmaya yönelik istikrarlı bir iradedir (TP; 21, 22). Spinoza'nın devletin varlığıyla belirlenmiş bu suç tanımı, kendiliğinden iyiyi kötüyü, haklıyı haksızı, kendiliğinden suçu ya da "günah"ı devre dışı bırakır. Yasa ya da hukuk toplumdan kaynaklanır. İyi ya da kötü, haklı ya da haksız gerçekten iyi ya da kötü, haklı ya da haksız olduğu için değil, insani yasa onları öyle nitelendirdiği için öyledir. Yine de, Spinoza, Yasa'nın bu sonsuz keyfiliğine yol açabilecek tehlikeli tanımı yumuşatmak amacıyla, Makul Akıl'ı devreye sokacak ve mutlakiyetçilerden ayrılacaktır[10]: (makul) Akıl, ancak bir kamusal güç varsa mümkün olan iç huzur ve barış içinde yaşamayı önerdiğine göre, onun buyruklarına uygun olarak konulmuş yasalar olmadığında, halkın -demokratik yapılanmada istendiği biçimde- sanki bir tek düşünceyle yönetiliyormuş gibi yönetilmesi imkansızlaştığı için, (makul) Akıl'a aykırı olanı suç diye adlandırmak abartılı sayılmaz (TP; 23). Kaldı ki, sivil yasaların, insanların tiksindikleri şeyleri onlara zorla yaptırmaya kalkacak kadar akıldışı olmaları da mümkün değildir. Örnek vermek gerekirse, hiçbir yasa insanı kendi aleyhinde tanıklık etmeye, kendi kendisine eziyet etmeye, annesini babasını öldürmeye, ölümden kaçınmamaya zorlayamaz. Aynı biçimde, genel bir tiksinti yaratabilecek herhangi bir önlemin de bu anlamda yasa niteliği kazanması mümkün değildir (TP; 28, 29)... Yine de, modern yapılanmanın böyle aklileştirilmesi, Spinoza'yı yalnızca hukuku tanımlarken seçtiği kısmi pozitivizmin doruğundan indiremez. Bir kez daha, tabii ve tanrısal olan her türlü dayanak dünyevi alandan dışlanmış, devlet ulusal sınırların değişkenliği ve göreceliği içinde, her şeyin -dinî yasa karşıtlığının da- mutlak belirleyicisine dönüşmüştür. Spinoza'nın *Tractatus Politicus*'ta modern yapılanmayı tanımlarken başvurduğu ölçüt bu açıdan anlamlıdır: Egemenin üstün gücünün (hakkının) tabiatın gücüyle aynı olduğunu söylerken, dünyevi düzlemde devletin, tabiatın (ya da Tanrı'nın) siyasi yapılanma öncesinde sahip olduğu belirleyici gücü eline geçirdiğini, bir anlamda devletin tabiatla özdeşleştiğini söylemektedir (TP; 25, 30).

İki yasa türü, dünyevi olan lehine bir özerkleştirmeyle böyle ayırdedildikten sonra, sıra tanrısal ya da tabii yasanın bütünüyle sınırlanmasına gelecektir. Elbette bu yasa, devlet çerçevesi içinde düşünülen insani ya-

10 . Francisco Suárez meşru iradenin sözünü tartışılması mümkün olmayan yasaya, dolayısıyla da hukuka dönüştürürken, yasanın akıl gibi bir ölçütle değerlendirilmesine karşı çıkıyordu. Hobbes'da da akıl bile insanla kurulduğu için, yalnızca güvenlik amacıyla oluşturulmuş bir sistemde egemenin sözünün adil olması gerekmiyordu.

sanın tersine, evrensel yasa olacaktır. O tüm insanların, bir başka deyişle insanlığın yasasıdır. Bu niteliğiyle, yalnızca devletleri değil, farklı dinî sistemleri de aşar. Bir başka deyişle, tanrısal yasanın, herhangi bir dinî sisteme bağlılıkla, herhangi bir dinî uygulamayla ilişkisi yoktur. İnsanlar, hangi inançtan olurlarsa olsunlar, genel olarak insan tabiatını inceleyerek "tabii-tanrısal yasa"nın bilincine varır ve salt bu nedenle de Tanrı'ya -ve Yasa'sını tanıyarak hakettikleri ödüle- kavuşurlar (TTP; 90). Bunun ötesinde ya da Tanrı'nın insana kazandırdığı evrensel tabiatın ötesinde, O'nun bir düzenleyici, bir yasakoyucu, bir kral, bir prens gibi düşünülmesi son derece sakıncalıdır. Bu sıfatlar olsa olsa insanlara özgü sıfatlar olabilir ve Tanrı için onların kullanılmasından -O'nun bağışlayıcı ya da adil olduğunu düşünmekten dekesinlikle kaçınmak gerekir (TTP; 92, 93).

Spinoza, evrensel yasa için çizdiği bu çerçeveyle, bir taşla iki kuş vurmaktadır: Önce, bu "tabii-tanrısal yasa" tanımı, Tanrı'nın dünyevi işlerle, daha açık bir deyimle, dünyevi uygulamayla, yönetimle, siyasetle ilgilenmediğini söyleme imkanı vermektedir. Sonra, her türlü inanç ve tapınma sistemini aşan bir düzlemde, insanların üyesi oldukları sosyal, siyasi ve dinî topluluklardan bağımsızca, yalnızca insan oldukları için, bu "tabii-tanrısal yasa"yı -ebedi ve zorunlu bir gerçek olarak- tanıyabilecekleri ve bu tanımanın da yeterli olduğu ileri sürülebilecektir. Ya da, Tanrı ve tanrısallık dünyevi alandan dışlanırken, aynı zamanda *inanç sorunu her insanın tek tek kendi vicdanında çözümleyeceği bir soruna dönüşmektedir.* Dünyevi işler ve hukuk ötesinde, genel anlamda dinî olan, iki düzlemde, tanrısal ve kişisel düzlemde, kendi içine kapanmaktadır. Modern anlamda, din ve dünya, dinî olan bütünüyle kuşatılarak ve yansızlaştırılarak, birbirinden ayrılmaktadır. Burada Spinoza'nın tabii yasayla pozitif yasayı birbirinden ayırmak için kullandığı ölçüt ve verdiği örnek alabildiğine anlamlıdır: Adem, Tanrı'nın evrensel yasasını ebedi ve zorunlu bir gerçek olarak ya da doğrudan doğruya eylemin mahiyetine ilişkin bir zorunluluk olarak görmemiştir. O bunu pozitif bir yasa gibi, yani bir hükümdarın mutlak buyruğu ve keyfi uyarınca, belli bir eylemin sonucunda belli bir yararın ya da bir zararın sözkonusu olacağını belirleyen bir kural (hukuk kuralı) gibi anlamıştır. Yalnızca Adem için, bu tabii ders, üstelik de bilgisizliği yüzünden, bir Yasa'ya dönüşmüş ve Tanrı yalnızca onun için sanki bir yasakoyucu ve hükümdar olmuştur (TTP; 91). Oysa Spinoza düşüncesinde Yasa'yı yasa yapan, onun özellikle de tabii ve zorunlu olmayan, kurmaca yanıdır. Yasa keyfilik de içeren biçimde, insani (burada bir hükümdarın buyruğu) bir buyruk olmalıdır. Bir kez daha, yasa, dünyevi bir düzlemde, insanlar tarafından yaratılır ve hukuki çerçevcyi de yalnızca bu oluşturur. Ayrıca bu -Spinoza'ya düşündüğü ama söylemediği bir şeyi zorla söyleterek- "O tabii bir zorunluluk olduğu ölçüde, tanrısal yasa

diye bir şey yoktur" demektir. *Tanrı, bir hükümdar ya da yasakoyucu gibi düşünülemeyeceğinden, insanlara sonsuz gerçekleri zorla kabul ettirmesi sözkonusu değildir. Modern hukuki çerçeve içinde, Spinoza, Yasa'yı salt Dünyevi Emir'le özdeşleştirir. Öyleyse artık tabii yasa da yasa olmaktan çıkmaktadır.*

Bu süreci bir kez daha aşama aşama izlemek gerekirse, Spinoza önce tabii ya da tanrısal yasayla insani yasayı birbirinden kesin olarak ayırır(1). Bunu da geleneksel anlamda karşıtlıklar oluşturmak için değil, ayırdıklarından birini sonunda elemek için yapar. Yukarıda görüldüğü gibi, bu ilk ayrım sayesinde sonunda elenecek olan tabii ya da tanrısal yasadır. Burada önce yasaya, sonra da hukuka ulaştıracak olan yol, insani yoldur. Spinoza amacını önceden sezdirir: Yasa yalnızca insani olabilir(2). Tabii ya da tanrısal düzlemde yasadan sözedilemez. Sonra, düşünülebilecek en pervasız pozitivist önerme, hukuku yasa başlığının altına yerleştirir(3). Hukuk insani yasadan başka şey değildir, hatta -Kelsen'i hatırlatacak biçimde- hukuk modern devlettir. Öyleyse tabii hukuk diye bir şey de olamaz. Tabiat (aynı zamanda tanrısallık) önce yasa, sonra da hukuk dışıdır. Ama sözde pozitivizm de burada sona erer; çünkü Spinoza, beklenmedik bir biçimde hakları tabii (yasa ve hukuk dışı) çerçevenin içine çeker(4). Bunu yapmasaydı, iradi pozitivizmin diğer temsilcilerinden -Suárez ve Hobbes- farksız bir söylemin içinde kalması, hakları da insani hukuka ve tabii modern devlete bağlaması gerekecekti. Ama onun göndermesiz hak tanımı, bu kısır döngüden kurtulmasını sağlar ve Spinoza en tehlikeli iradeciliğin ve mutlakiyetçi yaklaşımın göbeğinden, demokrasi ve özerklik alanına, son derece tutarlı bir sıçrayışla geçer. Hak *Conatus*'la özdeşleşen tabii güçten başka şey değilse, o insani yasadan hukuka ve devlete uzanan çizgi üstünde değil, bambaşka bir yerde, yasa-hukuk-devlet üçlüsünden koparılmış tabii bir alandadır. Bedensel güçle özdeşleşmiş haklarla, daha doğrusu tekil varlıkların düşünsel ve bedensel özerkliklerinin işlediği alanla, insani yasa, modern hukuk ve devlet alanı arasında aşılmaz duvarlar vardır. Spinoza tanımıyla haklar, Spinoza tanımıyla hukuka bağlı değildir. Dolayısıyla insani yasa, hukuk ve devlet alanında, o alana ait olmayan özerklikler konusunda hiçbir önlem alınamaz. Onlar gerçekten dokunulmazdır; varolma ısrarı diye adlandırılabilecek tekil ve gerçek güçlerden kaynaklandıkları için... Bunların içlerinde bulundukları alanda da (tabiat ya da tanrısallık alanı) herhangi bir müdahale sözkonusu olamayacağına göre, özerklik sorunu Spinoza'da benzersiz biçimde çözülmüştür.

Tekrarlamak gerekirse, hak güçten başka şey olmadığı ölçüde, geleneksel anlamda bir hak kavramı Spinoza'da yoktur. Onun modernite karşıtı modelinde, hak içkinlikle, tabii bir güç olarak insani yasa ya da hukukun ve devletli düzenin dışına çıkar. Güce karışılmayacak, yalnızca onun başkalarına

zararlı olabilecek biçimde aşırılaşması moderatör bir güç tarafından dengelenerek engellenecektir. Bu, başını düşünsel ve bedensel özerkliğin çektiği ve pozitif yasalar çerçevesinden ayrılmış bir haklar yelpazesinin yasalarla düzenlenemeyeceğine ilişkin önermedir. Haklar içkinlikle kendiliğinden vardır ve onlara dokunulamaz.

Bu yorumla, Spinoza'nın hukuku pozitivist, hakkı ise tabii hukukçu olarak düşündüğü bile söylenebilir. Spinoza'yı da güce dayalı bir hak kuramı açısından şaşırtıcı kılan budur. Bir kez daha, hukuku yasanın içine sokmak, hak ve gücü özdeşleştirmek, bir başka düşünce sisteminde en amansız baskının meşrulaştırılmasından başka şey olmayabilirdi. Oysa Spinoza, özellikle paradoksal gibi görünen bu haklar/hukuk ayrımı sayesinde, tekil varlıkların düşünsel ve bedensel özerkliklerinin korunduğu çok esnek bir sistemi düşünmüş ve ayrıca bu kurama son derece gerçekçi bir nitelik de kazandırmıştır. Güce dayalı haklar, insanlar arasındaki tabii güç farklılıklarının inkarı gibi hayalci bir görünüm almamakta, tekil varlıkların güç açısından, dolayısıyla da haklar açısından birbirlerinden farklı olabileceği, ama bu farklılığın bir ayrıcalığa dönüşmeyebileceğini göstermektedir. Spinoza'da hiçbir güç bir başka gücü belirleyemez. Güçlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan, onların dengeli biçimde birbirleriyle iletişime geçmelerini sağlayacak bir sistem (devletli toplumda ya da daha geniş bir kümelenmede) bunun güvencesidir: Alternatifi olmayan bir rejim olarak, düşünsel ve bedensel özerkliğin temel ilkeye dönüştüğü bir demokrasi türü...

Son olarak yaratıcısı, başı sonu, bir anlamı ya da hedefi olmayan bütün-parça ilişkisi içinde hakları yeniden düşünmek, özgün bir tarih anlayışını devreye sokar. Spinoza'da bütünün bir tarihi yoktur, o başka türlü olamaz, -tabii zorunluluğu içinde- değişime uğraması mümkün değildir, hareketsizdir... Ama bütün içinde, düşünsel ve bedensel özerklikleri güvence altına alınmış tekil varlıklar sonsuz bir ilişkisel hareketlilik içindedirler, sayısız belirlenmeler altında, sayısız rastlantıdan örülmüş bir iletişimsel ağ örerler... Ayrıca, tekil varlıkların kümelenme biçimleri de, sayısal olarak en küçükten mümkün olabilecek en büyüğe (bütüne) doğru bir harekete açılmaktadır: Bütün içinde, halka halka büyüyerek ulus-devlet ötesine uzanan bir devinim (bir tür rejimler tarihi[11]), sonsuz bir toplanma süreci... Ama bu iki hareket Spinoza düşüncesinde uzlaşmaz bir karşıtlık da yaratır: Kümelenmeler, bu sistemde, farklılıkları içinde eşitlenmiş tekil varlıkların iletişim imkanlarıyla

11 . Pierre-François Moreau'ya göre, "Tarihin birimleri devletlerin siyasi kuruluşlarıdır. *Tractatus Politicus*'un ilk bölümü bu tarihin kapalı olduğunu gösterecektir. Öyleyse bu tarih felsefesinin son kertede, değişikliğin imkansızlığını mı anlattığını söylemek gerekir? Tabiat sonsuz olduğu için sonsuzca aynı şeyleri mi doğurmaktadır? Devri bir tarihten hiç çıkılamayacak mıdır? Barbarlık-Uygarlık-Çöküş kısır döngüsü içinde midir insanlık? (*Spinoza. L'Expérience et l'éternité*, s. 484, 485).

birlikte özerkliklerini de sınırlayacaktır. Özellikle ulus-devletten daha dar kümelenmelerin, kişisel özerklik karşıtı toplanmalar olarak, bu sistem içinde zaten yerleri yoktur. Ulus-devlet, sayısal açıdan en büyük toplanma olarak, evrensel akla diğerlerinden daha yakın olacaktır. Ama aynı mantıkla, devletten daha büyük kümelenmeler de devlete göre, saçmalığın hakimiyetinden daha uzak olacaklardır. Bütünsel belirlenmişlik altında, düşünsel ve bedensel açıdan tekil özerklikleri düşünmek, ulus-devletten daha büyük bir toplanma Zarureti'ni devreye sokmaktadır. Spinoza'da deney, özerklik alanlarının hep en büyük sayıya doğru genişlemeyle mümkün olduğunu göstermiştir: Her türlü etnik, dinî, ulusal kümelenmeyi aşarken, evrensel bütünün merkezi değil sonsuz parçalarından biri olarak tekil varlığı, düşünsel ve bedensel gücüyle sürekli önde tutan bir bütünlenme düşüncesi... Bir örnekle, demokrasi her tekil varlığın düşüncesini engelsizce açıkladığı, bedensel özerkliğini gerçekleştirme imkanı bulduğu iletişimsel bir sistemse, eksiksiz demokrasi, bir güçler ya da haklar birliği olarak hep en büyük sayıya doğru yönelip, *Multitudo*'nun gerçek bütünle özdeşleştiği anda kurulmuş olacaktır[12]. Tabii Spinoza mantığıyla bu, Bütün/parça ilişkisi doğrultusunda, merkezi olmayan bir kümelenme olmak zorundadır. Öyleyse Spinoza'nın tarihdışı düşüncesinde, mümkün olan en büyüğün aşılamazlığı içinde, içkin bir özerklikler tarihi vardır. Bu hareketlilik, bir kez daha Spinozacı tanımla hukuku aşan bir haklar sürecini devreye sokar. Ulus-devletler diye adlandırılan parçalı bütünleri birbirlerinden ayıran insani kurallarla özdeşleşen hukuk, tekil varlıkların varolma ısrarıyla özdeşleşen haklarıyla uzlaşmaz bir karşıtlık içindedir[13]. Bu, XVII. yüzyıl ortasında, hukukun yerelliği karşısına hakkın

12 . Laurent Bove, demokrasinin istikrarı *Multitudo*'nun gücünün ve özgürlük alanının sürekli genişlemesine bağlıdır, dedikten sonra bunun bir Spinoza çelişkisi olduğunu ima eder. Çünkü bu sav, ulus-devletin sınırlarının yıkılıp yıkılmayacağı sorununu gündeme getirmektedir. Bove'a göre, sözkonusu parçalanma ya filozof bir topluma ya da tarihin sonuna denk düşeccği için Spinoza düşüncesi içinde yer alamayacaktır *(La stratégie du conatus*, s. 259, 260). İdeal demokrasi ya da devletin güvenlik kaygısının ortadan kalktığı (devletin ortadan kalktığı), Akıl'ın *Conatus*'la mutlak uyum içine girdiği varsayımsal hal Spinoza düşüncesi açısından ulaşılamayacak bir hal midir? Spinozacı çözümün sınırı olsa olsa ulusal sınırlar içindeki bir demokrasi mi olabilir?

13 . Laurent Bove'a göre, Spinoza özgürlüğün korunması için kurumlara ve meşruiyete bel bağlamaz; tehdit döneminde hukuki düzenlemeler işe yaramayacaktır; tehlikeyi savabilecek olan şey - sayesinde hakkı tanımladığı- *Multitudo*'nun gücüdür; bu, Yasa karşısında hakkın, iktidar karşısında tabii gücün üstünlüğüdür (*La stratégie du conatus*, s. 263). anlamsızlaştırabilir.

evrenselliğinin çıkarılmasıdır ve Spinoza böyle okunabilirse, döneminden gündemin tam ortasına sıçramıştır.

KAYNAKÇA

Althusser, Louis, *Lire le capital I-II*, François Maspero, Paris 1975.

Althusser, Louis, *Eléments d'autocritique*, Hachette, Paris 1974.

Bove, Laurent, *La stratégie du conatus, Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paris 1996.

Misrahi, Robert, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Le Plessis-Robinson, Paris 1998.

Moreau, Pierre-François, *Spinoza. L'Expérience et l'éternité*, Puf, Paris 1994.

Julie, Saada, "Le corps-signe. Ordre des passions et ordre des signes: une économie du corps politique". *Spinoza et la politique*, L'Harmattan, Paris 1997.

Spinoza, Benedictus, *Oeuvres II, Traité Théologico-politique* (TTP), trad. Charles Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, 1965.

Spinoza,Benedictus, *Oeuvres III, Ethique* (E), trad. Charles Appuhn, Paris, Garnier Flammarion,

Spinoza, Benedictus, *L'Ethique*, trad. Roland Caillois, Gallimard, Paris 1954.

Spinoza, Benedictus, *Etica*, trad. Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid 2001.

Spinoza, Benedictus, *Ethica. Ordine Geometrico Demonstrata/Die Ethik, Lateinisch/Deutsch*, Reclam, Stuttgart 1997.

Spinoza, Benedictus, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ülken, İstanbul 1984.

Spinoza, Benedictus, *Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1997.

Spinoza, Benedictus, *Oeuvres IV. Traité Politique* (TP), *Lettres*, trad. Charles Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, 1966.

Post-fenomenolojik Devlet tasavvuru Hegelci ve Arendtçi Kısıtlamalar ve Yeni bir Sivil toplum İnşa Olanağı

Hasan Bülent Kahraman*

Giriş

Özellikle 1989 sonrası dünyanın en önemli olgularından birisi genel olarak devlet, özel olarak da ulus-devlet kavramının sonuna gelindiğinin bir çok kez ve farklı kaynaklardan ifade edilmesidir. 1990'larda dünyada serpilen küreselleşme bu tanım ve yaklaşımı çeşitli düzeylerde pekiştiren ve somutlaştıran açılımlara zemin hazırladı. Ulus ötesi devlet kavramının gelişmesi, ulus-devlet döneminde bu derecede etkili olmayan uluslar arası aktörlerin büsbütün güçlenmesi, mevcut devlet yapıları tarafından bir ölçüde içselleştirilmesi bu sürecin en önemli boyutlarını meydana getirir. Aynı şekilde hukuk sistemlerinin yerel-ulusal olmaktan çıkıp, ortak egemenlik alanlarında

* Doç. Dr. Hasan Bülent Kahraman, Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimleri Fakültesi.

belirlenen hukuk normlarıyla yeniden tanımlanması da bu sürecin önemli bir başka göstergesidir.

Bu durum 1989'da Berlin Duvarı'nın çökmesi ve son derece dramatik bir olayla somutlaşmıştır denebilir. Ona bağlı olarak eski Sovyetler Birliği'nin denetimi altında kalmış Doğu Bloku ülkelerindeki yönetimlerin hızlı değişimi ve onun ardından gelen yeni dönem 'devletin sonu' türünden bir kavramın dönemsel olarak öne çıkmasındaki en önemli etkendir.

Gerçekten de bu keskin dönüşün ardından bir çok eski Doğu Bloku ülkesinde sivilleşme, demokratikleşme, devlet ötesi baskı gruplarının ve çıkar örgütlerinin güçlenmesi bu açılımın önemli belirleyicileri arasında yer almaktadır. Gene bu dönemde temsili demokrasi kavramı sorgulanmaya başlamıştır. Daha farklı demokrasi pratiklerinin aranması ise, tanım ve sıfatları ne olursa olsun, son kertede temsili demokrasiden katılımcı demokrasiye geçişin öngörülmesine tekabül eder. Buna bağlı olarak hem genel çizgileriyle modernitenin hem de özel olarak ulusal modernitelerin kurucu unsurları arasında yer alan ulusal kimlik ve yurttaşlık kavramlarında kendini gösteren yeni tanım arayışları devlet kavramının hem dönüşümünde hem de aşılmasında güçlü bir etken olarak görülmesi gerekir.

Ne var ki, daha alt ilişkilerde bu anlama gelecek biçimde devletin dönüşmesi ve 'son'lanması yeni bir olgu değildir. Aslında, daha geniş bir açıdan bakılırsa çoğulcu demokratik yapının gelişimindeki farklı evreler devletin 'son'unu farklı biçimlerde çeşitli defalar ifade etmiştir. Bu gelişmeyi daha ayrıntılı olarak tartışmadan önce şu saptamayı yapmak ve devletin bir tek sonu olmadığını, çeşitli sonları bulunduğunu ve devletin sonu kavramının farklı tarihsellikler içinde farklı biçimlerde oluştuğunu belirtmek gerekir. Bir başka deyişle her dönem devleti farklı bir biçimde sona erdirmiştir. Buradan hareket ederek devletin sonu kavramının ontolojik değil retorik ve sembolik bir kavram olduğunu belirtmek gerekir.

Bu makalede tersine bir yol izlenerek, önce Batı metafiziğinde devletin kazandığı en yüksek anlamı hazırlayan Hegelci mantık ele alınacak, onun devleti kurumsallaştırırken bir basamak olarak kullandığı sivil toplum değerlendirmesi üstünde durulacaktır. Ardından sivil toplumun 'normatif' eleştirisini yapan Arendtçi yaklaşım çözümlenecektir. Bu iki kutbun oluşturduğu arada kendisini gösteren sivil toplumun hangi koşullarda bugünkü dünyada kendinde sonlu olmanın ötesinde 'praksis'e dönük bir niteliğe sahip olduğu sorgulanarak sivil toplum-devlet ikilemi tartışılacaktır.

LİBERAL KURAMDAN HEGELCİ DEVLETE: BİR ÇELİŞKİ Mİ?

Her şeye rağmen çok genel anlamda ele alınırsa devletin bir erk kurucu fenomen olarak sonu öncelikle liberal kuram tarafından ilân edilmiştir. Locke'un yapıtına temel oluşturan bu gerçek kendiliğinden ortaya çıkmamıştır. Veya bu kavramı kendi içinde bağımsız ve diğer bağıl kavramları, Althusserci bir deyimle söylemek gerekirse, üstbelirleyen bir olgu değildir. Tersine Lockecu devletin sonu kavramı özünde sözleşmeci kuramın en temel ve genel önermesidir.

Rousseau'yu da kapsayacak biçimde ele alınırsa aralarındaki bütün çelişkiye karşın Kant'la birlikte bu sürecin çok özgül bir noktada kristalize olduğu görülebilir. Rousseaucu 'halk iradesi' kavramı ve onun devletle yaşadığı çelişki, öteki açılımlarının yanı sıra, öncelikle devletle siyasal alanı ayrıştırarak ikincisini özerk ve hatta devlete karşı bir süreç olarak örmeye başlamıştır. Liberal demokratik kuramın daha sonra göstereceği gelişmelerle beslenen bu olgu sadece devletle zıtlaşmamış, o anlamda toplulukçu yaklaşımlar karşısında da zıt bir kutup haline gelmiştir.

Bu sorunun düğüm noktasını en genel çizgileriyle Hegelci düşüncenin meydana getirdiği söylenebilir.

Hegel'in kurduğu model içinde tanımlanan devlet her şeyden önce onun Rousseau'yla kendi kurduğu model arasında ortaya çıktığını gördüğü ve göstermekten çekinmediği *irade* kavramıdır. Hegel için Rousseau'nun önemi açıktır. Bu önem Rousseau'nun irade kavramını, Hegel'in deyişiyle, devletin biçimi olarak değil içeriği olarak da tanımlamasından'[1] ileri geliyordu. Bu anlamda Hegel kendi tanımladığı devletle Rousseau'nun yaklaşımı arasında bir koşutluk görüyordu. Bunun başlıca nedeni genel iradenin özel ve bireysel iradeler üstündeki konumundan kaynaklanıyordu. Hegel, buradan hareketle Rousseau'nun geliştirdiği genel irade kavramının devletin kurucu ögesi olarak alınabileceğini varsayıyordu.

Bununla birlikte Hegel'in Rousseau'ya yönelttiği eleştiriler bellidir. Bunun nedeni *Sözleşme* kavramıdır. Hegel, sözleşmenin bireyler arasında ortaya çıkacak bir edim olduğu görüşündedir. Bu anlamda devletle birey arasında bir sözleşme ilişkisi mümkün ve söz konusu değildir. Çünkü, devlet, tekil bireyden, Hegel'deki tanımı gereği, daha üstün ve güçlüdür. Hegel bu görüşünün ardından giderek çok tanınan ve üstünde çok durulmuş bir paragrafta

[1] Hegel, *Philosophy of Right*. Amherst, NY: Prometheus Boks, 1996:P29. (Bu atıfta P ile gösterilen şey kitapta yer alan paragrafları işaret etmektedir. Bundan sonraki atıflar da paragraflara yapılacaktır)

sözleşmeyle ortaya çıkan bireylik durumunun Rousseau tarafından belirlenen *'herkesin iradesi' (Will of all)* kavramını içerdiğini de belirtmektedir.

Bilindiği üzere 'herkesin iradesi' genel iradeden farklı olarak kişilerin bireysel taleplerini, özel isteklerini de içine alan bir olgudur. Dolayısıyla devletin eşiti olarak onunla sözleşme yapan birey sadece kamusal anlamdaki genel iradeyi değil kendi özel, tekil istemlerini de bu sözleşmeye katmış olacaktır. Bu anlamda Hegel, Rousseau'cu irade kavramını öne çıkarırken bunu salt bireysel irade olarak tanımladığını, evrensel iradeyi iradenin kendi içinde ve kendisi için ussallığı olarak görmediğini söyleyerek eleştirir. Evrensel irade Hegel'in yorumuna göre, Rousseau'da, bir *ortak ögedir.* Bireysel iradeden türer ve *bilinçli irade* olarak ortaya çıkar.[2] Bunun sonucu olarak bireysel düzeyde şekillenmiş irade kendi içinde ve kendisi için olan kutsal ögeyi, onun oluşturduğu mutlak otoriteyi tahrip edecektir.

Hegel için devlet bireyin çok ötesinde, salt ussallıkla biçimlenen bir olgudur. Ussal irade bireysel ve değişken iradeden farklıdır. Çünkü, son kertede iradenin özgür doğasından kaynaklanmaktadır. Ussal iradenin Hegel için çok önemli olan bir başka özelliği kesinlikle öznel değil fakat bütünüyle nesnel olmasıdır:

> *anımsamalıyız ki...nesnel irade kendi içinde ussaldır. Bireyler tarafından tanınsa da tanınmasa da, kendi istemlerine bağlı olarak talep edilse de edilmese de böyledir. Bunun tersi olarak, bilgi ve istem (volition) özgürlüğün öznelliği (bireysel irade ilkesinin biricik içeriğidir) sadece bir (buna bağlı olarak tek yönlü) bir ussal irade ideası içerir ki, bu da sadece ussaldır çünkü özünde ve özü için bir varoluşa sahiptir.'*[3]

Hegel bu düşünceyi genel bir dayanak noktası olarak almak suretiyle devleti liberal doktrinin tam karşısında bir noktaya yerleştirir. Son dönemde yapılan değerlendirmelerde Hegel'in devlete atfettiği önemin ve yüklediği anlamın, öte yandan da monarşik bir yönetimi olumlamasına rağmen, özünde, bir özgürlük düşüncesine dayandığını ortaya koymuştur. En azından özgürlük, Hegelci devlet ideasına dışsal değildir. Hegelin öngördüğü üzere bireyin devletin olumlanmasıyla kazanacağı özgürlük Rousseau'nun geliştirdiği özgürlük anlayışıyla uzak da olsa bir koşutluk meydana getirmektedir.

Rousseau'nun kişinin ancak kendisini bütünüyle yasaların emrine verdiğinde tam anlamıyla özgür olacağı yolundaki önermesi Hegel'in kişinin özgürlüğünü ussallığın son kertesi olan devlette bulacağı yolundaki görüşüyle

[2] **Hegel, *Philosophy of Right*, P.258R**
[3] **Ibid., P258R.**

örtüşmektedir: 'Ancak devletin gerçek bir üyesi olduktan sonradır ki, birey nesnelliğe, gerçeğe ve etik yaşama erişir. Bu anlamda *Birleşmenin (union)* kendisi gerçek içerik ve sondur.'[4]

Alman idealizminin kendisine kadar gelen ve özellikle Fichte'de şekillenen görüşlerini dönüştürürken devleti oldukça farklı bir noktada somutlaştırır. Hegel, devleti mutlaklaştırırken bunu '*gerçek olan ussal, ussal olan gerçekçidir*' önermesinden çıkarak yapıyordu. Bu anlamda devlet Hegel'de bir üst belirleyendi ve devlet, '*ussal devlet*'ti. Hegel, düğümü atarken devleti kendi içinde evrimci bir gerçeklik olarak ele almaktan çok onu farklı bir dönüşümün mutlak aracı olarak nitelendiriyordu. Bununla birlikte devleti sivil toplumun bir sonraki aşaması olarak görüyordu.

Devlet, öncelikle evrensel usun gerçeklenmesiydi ve bu anlamda gene devlet moraliteden, bir anlamda kişisel ahlaktan evrensel ahlaka yani etiğe ulaşıldığında nihai anlamını kazanacak ve bu kavramları da somutlaştıracak olguydu.

Hegel için devlet sivil toplumun ardından gelen bir olguydu. Bu geçişi sağlayacak şey korporasyonlardı.[5] Sivil toplumla devlet arasında Hegelci muhakemeye göre şu ilişkililik ve fark vardı: Asıl maksat devlete geçişle birlikte ussal özgürlüğü sağlamaktır önermesi asal önemini korumakla birlikte 'sivil toplumda bireyler kendi özel ve öznel özgürlüklerini gerçeklerken devlette evrensel özgürlüğü gerçekleyecek, evrensel bir yaşama sahip olacak bu anlamda da olumlu ve olumlayıcı bir özgürlüğe kavuşacaktır.'[6]

Bu yaklaşım, yani devletin 'devletin yarattığı asli özgürlük' kavramı onun Rousseau'yla çarpıştığı noktadır. Çünkü, Franco'nun da belirttiği gibi, Hegel bu önermesiyle birlikte Rousseau'nun *burjuva* ve *yurttaş* arasında oluşturduğu ayrımı kendi devlet kavramlaştırmasıyla sağlamak ister gibidir. Sivil toplumda birey sadece burjuvadır oysa devlette, birey, 'toplumsal kişi (*public person*) olarak evrensel yaşam (*universal life*) için mevcut olmaya başlar.[7] Bu da 'yurttaştır (*citoyen*)'. Buna bağlı olarak, Hegel, bir *telos* olarak gördüğü devleti çok alıntılanan ve tanınmış şu metninde tanımlar: 'Devlet etik İdeanın gerçekleştirilmesidir.'[8] Burada 'etik ruh özcü iradedir, belirgindir,

---

[4] Hegel, *Philosophy of Right*, P258R.
[5] Paul Franco, *Hegel's Philosophy of Freedom*. New Haven and London: Yale University Press, 1999.
[6] Ibid.
[7] Hegel, *Lectures on Natural Right and Poltitical Science*. Translated by L.M.Stewart and P.C. Hodgson. Berkeley: University of California Press, 1995. Paragraf 72. Zikreden, P. Franco, Ibid., 281.
[8] Hegel, Ibid., P. 257.

kendisine açıktır, kendisini düşünür ve bilir, o güne değin bildiğini bildiği şeyleri gerçekler.'[9]

Franco'ya göre bu tanım iki şeyi öne çıkarmaktadır. 1. Devlet etik yaşamın bir biçimidir. Buna göre, esaslı bir bütün veya evrenseldir ve bireyler bu bağlamda birbirileriyle bağımsız veya kendilerine dönük bir anlayış içinde değil, içinde kendi öz bilinçlerini buldukları daha büyük bir bütünün üyeleri olarak ilişki kurarlar. 2. Bu anlamıyla devlet aileyi anıştırır ve sivil toplumdan temelli bir biçimde ayrılır.[10] Özellikle ikinci husus Hegel'in felsefesine aşina olanların iyi bildiği bir noktadır. Ne var ki, burada önemli olan Hegel'in devlete yüklediği anlam ve işlevin toplum sözleşmesi modeliyle belli yakınlaşmalar göstermesi ve gene tam da o nedenle onlardan şiddetle ayrışmasıdır.

Burada özellikle değinilmesi gereken birkaç husus söz konusudur. Çünkü bu nokta Hegel felsefesinin ve onun temsil ettiği devlet kavramının Liberal modelden ayrıldığı kat yerlerini işaret etmekte ve bu bağlamda post-fenomenolojik dönemde ortaya çıkmış olan yeni devlet modeli ve ondan ayrılamayacak olan yeni demokrasi modeli arayışlarının belkemiğini oluşturmaktadır.

Çözümlemesinde, kendi ifadesiyle Hegel 'sempatizanı' bir tutum içinde bulunan Patten[11], bu konuda oldukça net bir yaklaşım geliştirmektedir. Patten'a göre bu süreç birkaç evrede ele alınabilir. Patten bunları Hegel'in devletle ilgili dört temel sorusu çevresinde kurguladığını belirtmektedir. Buna göre bir devlet kurulmalı mıdır kurulmamalı mıdır? Bireyin devlete ait (üye) olmak ve orada kalmak gibi bir yükümlülüğü var mıdır yok mudur? 'Egemen ve devlet' belli haklara sahip kabul edilecek midir edilmeyecek midir? Bireyin yasalara uymak (veya devleti bir başka yoldan desteklemek) yükümlülüğü var mıdır yok mudur?[12]

Toplum Sözleşmesi, Hegel ve Toplulukçuluk

Patten, Hegel'in çatışmasını bu çerçeve içine yerleştirerek ele alır ve özellikle bir noktada yoğunlaştırır. Hegel, *Toplum Sözleşmesi* taraftarlarına iradi seçimi (*Willkür*) bireyin kendisine bıraktığı ve onu bu haliyle önemsediği için karşı çıkmaktadır. Buna bağlı olarak da Hegel, aidiyet, otorite ve itaat/yükümlülük kavramlarının, *Toplum Sözleşmesi* anlayışı içinde kabul

[9] Ibid.
[10] Ibid.
[11] Alan Patten, 115.
[12] Alan Patten, *Hegel's Idea of Freedom*. Oxfor: Oxford University Press, 1999: 109.

veya reddedilir bir halde bireyin iradesine/seçimine terk edildiğini görüp ona itirazda bulunmaktadır.[13]

Patten, Hegel'in buradan hareket ederek, Aristoteles'in 'kendi başına yaşıyan insan ya hayvandır ya da Tanrı' görüşünü ele aldığını ve 'insanların bir devlet bünyesinde yaşaması onların ussal yazgısıdır (*Bestimmung)* ve eğer ortada bir devlet bulunmuyorsa us onun kurulmasını zorunlu kılar'[14], dediğini belirtir. Buna bağlı olarak da Hegel'in şu önermesini yaptığını ve 'Herkesin *Wilkür*'ü bir devlet kurmaya yeter demek yanlıştır: tersine, her bireyin devletin bünyesinde yaşaması mutlak olarak zorunludur' dediğini belirtir. Hegel bu açılımının nihai sonucunu çok iyi bilinen önermesiyle saptayacaktır: 'İnsanların devlete girip girmemesi iradi (*optinal-ein Belieben*) değildir, bu onların yükümlülüğüdür'[15].

Buradan yola çıkarak Patten, Hegel'in Toplum Sözleşmesi düşüncesiyle temelden zıtlaştığını öne sürer. Çünkü, Hegel'e göre, *Toplum Sözleşmesi* bu seçimi bireylere bırakarak onların (bireylerin) ussal devleti ve otoritesini kurabilmek için haddinden fazla 'kaprisli' (*zufallig*) ve güvenilmez bir zemin yarattığını düşünmektedir. Oysa, sözleşmeci ilişkilerin norm ve ilkelerini siyasal alana taşımak yanlıştır ve bir devlete aidiyet konusunun iradi ve/veya seçime ait herhangi bir yanı yoktur[16].

Hegel bu noktada *Toplumsal Sözleşme* kuramının bütünüyle hipotetik olduğunu unutmuş gibidir. Bununla birlikte, Sözleşmeci yaklaşım bireyin özgürlüğünü tek başına bir edim olarak ele aldığından devlet bağlamında ve bireye öncül bir devlet anlayışı içinde ortaya çıkacak özgürlük modelinin iki yaklaşım arasındaki uzlaşmaz çelişkiyi kuracağı açıktır. Kaldı ki, Hegel kendi geliştirdiği aidiyet, yükümlülük, otorite gibi kavramların bireysel özgürlük anlayışını ihmal ettiğini belirtmiş, fakat bunun önkoşulu olarak da özgürlüğün seçimle yanlış özdeşliğini göstermiştir.[17] Çizgisel bir sonuç olarak Hegelci terimlerle anlaşılan bir özgürlük bağlamında devlet herhangi bir kısıtlama getirmesi bir yana onun en yüksek düzeyde gerçeklenmesinin merkezidir.[18]

Buna bağlı olarak vurgulanabilecek bir son nokta şudur: Hegel, Sözleşmeci geleneğin bireyselle evrenselin birbirinden ayrılabileceğini kabul ettiğini düşünmektedir. Bireyin sadece kendi kendisine ne ise o olduğunu var-

---

[13] Ibid., 111.
[14] Hegel, *PR*, P.75A. Zikreden Patten, Ibid.
[15] Patten, Ibid.
[16] Ibid.
[17] Ibdi., 114.
[18] Ibid.

saymak, evrenselin, onun gerçekte ne olduğunu belirlemediğini düşünmek yanlıştır.[19] Hegel'in gerek toplumsalın gerekse devletin özgürlüğünü oluşturan süreçlerin kurucusu olduğu bu yaklaşımın doğrudan bir sonucudur. Buna bağlı olarak Patten dört sonuç türetilebileceğini öne sürmektedir.

Toplumsal ve siyasal meşruiyetin temeli insanın özgürlüğüdür.

Özgürlük kapasitesi her bireyin otomatik olarak sahip olduğu bir şey değildir, sadece karşılıklı tanımaya dayalı bir topluluk (*a community of mutual recognition*) bağlamında oluşur ve devam eder.

Karşılıklı tanımaya dayalı topluluk sadece aracı kuruluşlar ve pratikler içeriyorsa mümkündür: ancak bu kurumlarca pratikler aracılığıyla bireyleri tanımayı sağlar ve ifade eder.

Devleti de içerecek biçimde modern toplumsal dünyayı meydana getiren kurumlar kümesi karşılıklı tanımayı sağlama kapasitesine sahip kendi kendisine yeterliliği minimum düzeyde olan kurumsal yapıyı temsil eder.[20]

Burada özellikle dördüncü maddede belirtilen husus Hegelci devletin kurgulanmasındaki en önemli olgudur: devlet minimum kendine yeterlilik kapasitesine sahip kurumdur.[21] Dolayısıyla Hegelci devletin temel bazı özgül boyutları bu bağlamda irdelenebilir. Bunun başlangıç noktasını da Hegel'in 'devlet somut özgürlüğün gerçeklenmesidir'[22] önermesinin oluşturması kaçınılmazdır.

Hangi Hegelci Devlet Ya Da Sivil Toplumun Dışsallığı

Hegel'in devlet konusundaki görüşlerinin önemli güçlükler içermesinin ve özellikle içinde bulunulan Doğu Bloku sonrası dönemde ortaya çıkan yeni yapılanmalarda büsbütün karmaşık bir anlam ve içerik kazanmasının en önemli nedeni devletle sivil toplum arasında kurduğu ilişkilerdir. Hegel, devleti sivil toplum sonrası bir dönem olarak nitelendirir. Bu görüşünü temellendirirken kendi özgül anlamlar yüklediği devletten söz etmektedir. Çünkü, Hegel'in muhakemesinde bir değil birkaç devlet söz konusudur. Fakat belirttiğimiz bağlamdaki devlet bir *zorunluluk devleti*dir (*Notstaat*). Bu devlet sivil toplumla doğrudan ilişkilidir ve gene devletle sivil toplum arasındaki etkileşim ancak bu kavram bağlamında anlaşılabilir.

Bugünkü çağdaş anlamında ele alındığında sivil toplumun içerdiği mutlak otorite ötesi örgütlenmeler ve yatay ilişkilerin oluşturduğu, merkezi otorite-

[19] Ibid., 118.
[20] Ibid, 135.
[21] Ibid., 165.
[22] Hegel, *PR*. P260.

den bağımsız hatta onu dengeleyecek karşı güçlerin mevcudiyetine karşın devlet yasama, yargı ve yürütmenin alanı iken Hegel, özellikle kolluk güçlerini ve yargıyı doğrudan sivil topluma ait saymıştır. Buna bağlı olarak diğer önermelerine bakınca da Hegel'in özgürlüğü niçin sivil toplumda değil devlette aradığı başlı başına bir sorudur.[23] Bu sorunun yanıtı ancak Hegel'in geliştirdiği tikel (*particular*) ve evrensel (*universal*) kavramlarını gözden geçirerek anlaşılabilir.

Sivil toplum, *Hukuk Felsefesi*'nde yaptığı değerlendirmeye göre, Hegel için, bireylerin ve grupların kendilerine amaç ve nesne seçtikleri 'tikelleri'nin alanıdır. Evrenselle sadece dolaylı ve bilinçsiz olarak ilişkilenir. Öte yanda devlet, bireylerin, toplulukların ve kurumların evrensele nesne ve amaç olarak bilinçli ve doğrudan sahip oldukları alandır.[24] Devlette iradenin evrenselliği açıktır (*manifest-offenbare*) ve saydam özlüdür (*self-transparent-sich selbst deutliche*). Bu nedenle devlette bireyler evrenseli evrensel *için* yaşarlar. Buna bağlı olarak, evrensel hem 'kendi içinde'dir yani herkesin davranışının bir sonucudur *ve* 'kendisi için'dir yani düşüncenin nesnesi eylemin amaçlanmış sonucudur[25]. Sonuç olarak 'devlet ne istediğini *bilir* ve onu *düşünülmüş* bir şey olarak *evrenselliği* içinde bilir. Bunun sonucu olarak bilinen amaçlara ve tanınan ilkelere göre hareket eder ve işler ve bunu salt *kendilerinde sonlu* değil bilince dönük yasalarla sağlar'[26].

Hegel'in bu çok tartışılan yaklaşımına dönük son değerlendirme özgür irade çevresinde yapılabilir. Bu değerlendirme onun niçin devleti özgürleşmenin sonul aşaması olarak gördüğünü ama Marx'ın ona niçin karşı çıktığını da saptar. Bu olgunun temeli onun özgür irade yaklaşımındadır. Hegel'e göre, özgür irade nesnesi, içeriği ve amacı olarak *kendisini* seçer.[27] Hegel, daha sonra da, 'irade sadece özgür olmayı istediği için özgürdür' diyecektir. Bu anlamda da kendisini özgür iradesiyle devlete teslim etmiş birey özgürleşecektir. Tersinden bakılacak olursa, birey, devlette ussallık bağlamında kendi özgürlüğünü talep ettiği için özgür olacaktır.

Bu süreç, Patten'ın yorumuyla şu üç noktada kristalize edilebilir.

Sivil toplum bireylerin tekilliğe amaç ve nesne olarak sahip bulunduğu alandır.

Evrensel sivil toplumda bu izleğin kastedilmemiş bir ardılıdır.

---

[23] Bu konunun özellikle tartışıldığı kaynak şudur: Shalomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
[24] Hegel, *PR*, P181-7.
[25] Ibid., P256.
[26] Ibid., P.270.
[27] Ibid., P.21.

Devlet öznelerin evrenseli bilinçli bir amaç ve nesne olarak sahiplendiği alandır.[28]

Bu kendi içinde sorunlu süreç nihayet Marx'ın dikkat çekici saptamasıyla yerine oturur: 'Hegel'in ilgisi siyasete değil mantığa dönüktür.'[29]

HEGELCİ SİVİL TOPLUMUN ÖTESİ

Bu nokta post-modern-komünist dönemin getirdiği yeni sivil toplum oluşumlarının anlaşılması için önemlidir. Çünkü, bu dönemde, belirsizlikler içeren Hegelci devlet-sivil toplum ilişkisi belli noktalarda aşılmaya başlamıştır. Bunun en önemli nedeni Sovyetler Birliği sonrası dönemin ve küreselleşme oluşumunun temsili demokrasinin belli düzeylerdeki yetersizliğini saptamasıdır.

Bununla birlikte sorunun salt temsili demokrasiyle ilgili/ilişkili olduğunu düşünmek de eksiktir. Çünkü, 1990'lı yıllarda ortaya çıkan ve küreselleşmenin haklar ve hukuk düzeyindeki etkisi denebilecek süreç modernitenin, Lyotard'ın kavramıyla, 'büyük anlatılar'ını devre dışı bırakmıştır. Karmaşık bir mekanizma içinde kendisini gösteren bu yeni açılım beraberinde yeni bir hukuk düzenini getirmiştir.

Bu düzenin (neo) liberal yapılanmadan geniş etkiler taşıdığı bellidir. Bu, hak kavramının önemli bir dönüşüm geçirerek yeniden kurgulanmasına tekabül etmektedir. O arada *Yeni Toplumsal Hareketler* başlı başına bir tartışma çerçevesi yaratmış hak olgusunun ele alınmasına dönük yeni bir zemin yaratmıştır. Bu oluşum en geniş anlamda *sivilleşme* kavramıyla at başı gitmiştir.

Yeni sivilleşme süreci her şeyden önce *kimlik, fark, tanıma politikaları* üretmiş, mevcut olanın sınırlarını, yapısal özelliklerini geliştirmiştir. Yakın dönemin ilgili literatüründe *söylem etiği* (*discourse ethics)* olarak geçen bu oluşum birbirine çelişik farklı kaynakların birikimini kullanmaya başlamıştır.

Bu bağlamda daha önceki sivil toplum kuramı ve onun siyasal kurama ilişkin boyutları yeni bir anlayış ve yönelimle ele alınmıştır. Hatta, sivil toplum kuramının şiddetle eleştirisi içinde bulunan örneğin *Arendt, Schmitt, Foucault* gibi farklı özelliklere sahip düşünürlerin yorumları *negatif sivil toplum* anlayışının dönüştürülmesinde özgül katkılar sağlamıştır.

Bu sürecin başlamasında ve gelişmesinde rol oynayan bir başka etken *vatandaşlık* kavramının kazandığı yeni anlam ve yüklendiği yeni işlevlerdir. Bu doğrultuda modern ulus-devlet yapısının dönüşmesiyle birlikte o yapı

---

[28] Patten, *Hegel's*, 172.

[29] Karl Marx, *Critique of Hegelel's 'Philosophy of Right'*, tr. by A. Jolin and j. O'Malley. Cambridge: Cambridge University Press, 1970: 12.

içinde ortaya çıkan *bağıl-vatandaşlık* kavramı aşılmaya durmuştur. Onun yerini alan, aşağıdan yukarıya belirlenmiş *etkin yurttaşlık* anlayışı sivil toplumun yeniden yapılanmasına hem tetikleyici hem de sonul bir olgudur.

Bu bağlamda ortaya çıkan en önemli süreç *sivil toplum* ve *siyasal toplum* arasındaki etkileşimdir. Bir başka deyişle siyasal alanın sınırlarının yeniden belirlenmesidir.

Hegelci yorumun belirleyici etkisi altında sivil toplumun, özellikle çağdaş modelleri içinde, sivil toplum devletle bire bir karşıtlık içinde bulunur. Her ne kadar Hegel kolluk güçlerinin, yukarıda belirtildiği üzere, sivil alana tekelleşmesi görüşünden hareket ederek ortaya özgül bir model koymuşsa da bu devletle sivil toplum arasındaki hem belirsizliği hem de karşıtlığı büsbütün güçlendiren bir olguya dönüşmüştür. Klasik siyasal kuramın da toplumsal kuramın da sürekli olarak cevap aradığı siyasetin alanı nedir sorusu da bu bağlamda yeni bir önem ve içerik kazanmaya başlamıştır. Sorunun yanıtı bugün çağdaş demokratik kuramda, kanımızca, toplumdur ve bu anlamda siyasetin toplumsal alanda, daha somut bir ifadeyle sivil toplumda üretilen bir gerçeklik olması temsili demokrasinin, bütün eksiklerine karşın, bireyi devlete karşı koruyan en önemli araçlarından birisidir.

Bu tanım kendi başına belki bir sonucu işaret etmektedir. Fakat bu noktaya gelene kadar durakladığı belli başlı ara konaklardan söz edilebilir. Onların başında da bu yoruma karşı çıkan ve en güçlü açılımını Arendt'te bulan önermeler gelmektedir.

NORMATİF SİVİL TOPLUM ELEŞTİRİSİ VE ARENDT

Arendt, Cohen ve Arato'nun yerinde saptamasıyla liberal doktrinin *doğallıkla* içerdiği ve haklar bağlamında biçimlenmiş sivil toplum kuramının *normatif* eleştirisini getirmektedir.[30] Klasik Yunan demokrasisinin kapsadığı *Cumhuriyetçi* kavramlardan ve devlet-toplum ilişkisinden geniş ölçüde etkilenerek yapıtını oluşturmuş olan Arendt'e göre, Hegelci yaklaşımın devletle (sivil) toplum arasındaki, modern toplumla cumhuriyetçilik arasındaki sentez arayışı bütünüyle yanlıştır. Tam tersine sivil toplumla devletin birbirinden ayrıştırılması teker teker bunlara dönük bir otonomi getirmemektedir. İki alan arasındaki sınırın ortadan kaldırılması, Arendt'e göre, özel ve toplumsal alanı* birbirinden ayırması bir taraf ikisini birbirinin içinde eritecek, otonomilerini yok edecektir.[31] Bu yaklaşımının temelleri, Arendt'in siyasetten ve siyasal toplum kavramından ne anladığına bakılarak çıkarsanabilir.

---

[30] Jean L. Cohen ve Andrew Arato, *Civil Society and Poltical Theory*. Cambrdige, Mass.: The MIT Press, third printing, 1995: 177-200.
[31] Ibid., 177.

Arendt'e göre 'toplum' kişisel, özel çıkarların edimlerin ve kurumların toplumsal roller üstlendiği, o nitelikleri kazandığı alandır. Buna mukabile eğer toplumsal kurumlar özel amaçlara dönük anlam ve işlevler kazanıyorsa toplumsallık gerçeklenmiştir. Bu anlamda Arendt, klasik Yunan'ın geliştirdiği *politike koinonia* kavramına sahip çıkılması gerektiğini savunacaktır.[32] Bu, klasik anlamda siyasal toplumdur ve özel alanın içerildiği *oikos*'un dışında bir noktada yer alır.[33]

Arendt'in bu yaklaşımla tanımladığı *toplum* bir arada konuşma ve düşünme sonucunda insanların oluşturduğu örgütlenmedir.[34] Buna bağlı olarak ortaya *eylem* çıkar. Eylem, bireyin konuşma aracılığıyla kendisini açtığı *(self-disclosure)* hatta yenilediği bir olgudur. Ne var ki, bunun gerçekleştirilmesi için başkalarının mevcudiyeti zorunludur. Eylem her zaman bir etkileşimdir (*interaction*). Biricik deneyimin, yaşantının çoğullaşmasını sağlar ve bir 'ortak dünya'' oluşturur. Bu ortak dünya, Arendt'in özgüllüğü buradadır, kişileri bir biriyle ilişkilendirir, onları eşzamanlı olarak birbirine bağlar ve aynı zamanda da ayırır. Bu ortak dünya kamusal alandır.[35]

Gene, eski Yunan'dan hareket ederek, Arendt, toplumsal alanda bir araya gelen bireylerin eşit olmadıklarını fakat eşitliklerinin siyasal olarak *inşa edildiğini* belirtir.[36] Bu anlamda *iktidar* da Arendt'te özgül bir içerik kazanır. İktidar, bireyleri bir araya getiren, bir arada tutan, uyum içinde ve birlikte hareket edilmesini sağlayan güçtür.[37] Arendt, daha sonra kaleme aldığı bir metninde Roma siyasal yapısını incelerken ortaya çıkan anayasa yapma sürecini toplumsal siyasal edimin *(public political activity)* ta kendisi olarak tanımlar. Fakat, bu, gene Cohen ve Arato'nun saptamasıyla Arendt'te bir çelişkiye tekabül etmez. Hâlâ, toplumsal yaşam kendinde sonlu bir olgudur. Cumhuriyetçi bir anayasa yapmak, süreç olarak, toplumsal alanın kurumsallaşmasından başka bir şey değildir.[38] Toplumsal alanla özel alanın etkileşimin tek kaynağı, Arendt için hala bu iki alanın birbirinden ayrılmasıdır. Bu bağlamda, toplumsal olan sürekli olarak özel olanın üstünde bir tehdit oluşturacaktır. Arendt'e göre antikitenin en önemli siyasal başarısı bu iki alanın her şeye rağmen birbirinden kopuk oluşunu sağlayabilmiş olmasıdır.

---

[32] Hannah Arendt,*The Human Condition*.Chicago and Lonodon: University of Chicago Pres,1958:24
[33] Ibid., 32.
[34] Ibid., 26.
[35] Cohen ve Arato, 179.
[36] Arendt, *The Human Condition*, 40.
[37] Ibid. 39.
[38] Cohen ve Arato, 180.

Bu iki alan arasındaki sızıntılar ve geçişler modernitenin getirdiği bir sonuçtur. Modernite toplumsal alanı öne çıkarmıştır. Bu, modernitenin oluşturduğu ulus devletin zorunlu bir sonucudur. Devlet, moderniteyle birlikte, maddi üretimi, *oikonos* bağlamını ele geçirir.* Buna mukabil ortak yaşam ulus biçimini alarak bir tür üst aile veya geniş/büyük aile niteliğiyle ortaya çıkar.[39] Hatta, Arendt bu konuda daha da geriye gider ve sürecin Yunan demokrasisinin ortadan kalkığı Orta Çağla birlikte başladığını belirtir.

Buna göre Orta Çağın feodalitesi toplumsal alanın *yokluğunu* doğurmuş, bu da ileriye doğru kendisini gösterecek olumsuzlukların başlangıcını meydana getirmiştir. Bunu izleyen süreç, *Devrim Üstüne* yapıtının esasını oluşturacak ana savdır. Bu yapıtta Arendt, Fransız Devrimiyle birlikte yeniden cumhuriyetçi bir ruhun doğduğunu fakat kısa bir süre sonra bürokratikleşerek çürüdüğünü öne sürer. Ekonominin merkantilistleşmesi kendisine özgü bir siyasal süreç de doğurmuş, aristokrasi buna bağlı olarak bütünüyle depolitize edilmiş, toplumsal alanın sosyalizasyonu da toplumsalın özel olan üstünde giderek yükselen hegemonyasını kurmuştur. Kitle toplumunun ve totaliter rejimlerin ortaya çıkması bu oluşumun sonraki duraklarıdır. Sonuçta ortadan kalkan sadece özel alan değil aynı zamanda toplumsal alandır da.** Arendt bu yönde oldukça 'radikal' bir tutum takınarak Fransız Devrimiyle birlikte onayın yerini iradenin, çoğulluğun yerini birliğin, farklı ve çatışan görüşlerin yerini tek görüşün aldığını belirtir.[40]

Buradan hareket eden Arendt, sorunun liberal/demokratik haklar noktasında düğümlendiğini belirler. Buna göre *sivil* haklar özgürlüğün temelini meydana getirmekte ve güvencesi niteliğini taşımaktadır. Sivil haklar bunun da ötesinde özel alanı tahkim etmek için tek koşuldur. Öte yandan *sivil toplum* yaratılmadıkça ve onun mevcudiyeti söz konusu olmadıkça, bunun da ötesinde devletle sivil alan birbirinden gene sivil hak temelinde ayrışmadıkça özgürlük olanaksız hale gelecektir. Arendt bu konuda bir kez daha Fransız ve Amerikan devrimlerini ve özgürlükçü yapılarını karşılaştırır. Amerikan devriminin mutluluk retoriğiyle sürdürdüğü arayışların ve oluşturduğu modelin toplumsalın yükselişiyle ilgili olduğunu belirtir. Özel/bireysel mutluluğun

---

* Burada söz konusu edilen şey, en geniş anlamda ev geçindirmektir. Çağdaş toplumsal ve siyasal yaşamda ev geçindirmenin devlete ait olması sosyal güvenlik devletinin ortaya çıkışıdır. Bu nedenle, bu makalede değinilmese de, sivil toplum kavramının günümüz literatüründeki en önemli tartışma odaklarından birisi sosyal güvenlik devletinin işlevinin ve varlığının gerek ekonomiyle gerekse doğrudan sosyal güvenlik sistemiyle ilişkisi bağlamındadır.

[39] Arendt, *Human Condition*. 256.

** Arendt'in bu yapıtında sürecin karşıt modeli olarak ele aldığı Amerikan Devrimini bu makalede incelemiyoruz. Onu, Tocquevillian demokrasiyle ilişkili olarak hazırladığımız çalışmada ele alacağız.

[40] Hannah Arendt, *On Revolution*. Harmondsworth: Penguin Boks, 1977: 44.

vurgulanmasıyla *pozitif özgürlük* yerini *negatif özgürlüğe* bırakır.[41] Bu tanım çerçevesi, Arendt'in salt sivil toplumla değil özel siyasal alanla ilişkili son derecede sorunsal ilişkisinin sınırlarını belirler. Bu bağlam, aslında devletin siyasal-özel-toplumsal arasındaki tedirgin konumunu da vurgulamaktadır.

Daha derinlemesine bir yaklaşımla ele alındığında Arendt'in geliştirdiği yorumla Hegel'inki birbirinden farklı iki sürece tekabül etmekle birlikte iki ayrı kutbu ve iki *negatif* sivil toplum anlayışını ifade etmektedir. Hegel'in modeli devleti özneye önceler ve dolayısıyla sivil toplumu mevcudiyetine rağmen ussallık bağlamında ikincilleştirirken Arendt, sivil toplumu son kertede bir tehdit olarak algılamaktadır. Ama hiç kuşku yok ki, Arendt, muhakemesinin bütünü ele alındığında Hegel'de daha ileri bir noktayı da temsil etmektedir. Bu da bir noktadan sonra doğaldır. Çünkü, esas itibariyle bu yaklaşım Alman entelektüel birikiminin bir uzantısıdır. Buna mukabil Tocquevilleci yaklaşım siyasal alanla sivil alanı o arada da devleti bu derece birbirinden ayırmaz. Tersine, Tocquevilleci modelde siyasal alan sivil toplumun ve devletin yanısıra gelişen ve onlarla belli bir etkileşim içinde bulunan bir olgudur.[42]

YENİ/DEN SİVİL TOPLUM-SİYASAL TOPLUM ETKİLEŞİMİ

Bu oluşum yakın dönemde Latin Amerika ve (eski) Doğu Bloku ülkelerinde de kendisini bir nebze göstermektedir. Bunun nedeni, geniş ölçüde, demokratik ve otoriteryen yaklaşımların, demokrasi öncesi/dışı dönemlerde üst üste çakışması, devletçi yaklaşımlarla devletçiliği içselleştirmiş bir toplumsal modelin eşzamanlılığıdır. Sivil toplum demokrasi dışı dönemde ve ağır otoriteryen/devletçi baskı döneminde kendisini ayakta tutacak gücü bir biçimde bulmuşsa da onu aşacak etkinliği gösterememiştir. Bu ancak otoriter yönetimlerin ardından gelişen bir olgu niteliği kazanmış fakat bu defa da sivil toplum kendisi olarak kalamamış yoğunlaşmış bir siyasal topluma dönüşmüştür.

Böyle bir gelişme sivil toplumla siyasal toplum arasındaki etkileşimin demokrasinin niteliği göz önünde bulundurulmaksızın anlaşılamayacağını göstermektedir. Çünkü, eğer demokrasi sadece *temsili* olmakla yetinmeyip *katılımcı* bir yapıya doğru açılıyorsa o takdirde siyasal toplumun sivil toplumla bütünleşeceği ama bunu yeni bir yapı içinde gerçekleştirmesi daha

---

[41] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* San Diego, New York, London: A Harvest/HBJ Book, 1973: 295-296.

[42] Dteven Holmes, 'Tocqueville and Democracy', D. Copp, J.Hampton ve J.E.Roemer, ed., *The Idea of Democracy*. Cambrdige: Cambridge University Press, 1995:23-63; özellikle 41-43.

yüksek bir olasılıktır. Bu, iki alan arasındaki kopuşmanın sona erdiği bir aşama olabilecektir. Onun en önemli koşulu da sivil toplumun beyan edeceği iradenin siyasallaşma sürecinin başlamasıdır. Bu anlamda sivil toplum *nötr* bir alan değildir. Sivil toplumda üretilen *müdahale* mantığı içe dönük olmayacaktır. Tersine bu alandaki siyasal söylem doğrudan müdahale ve doğrudan siyasallaşma özelliği taşımaktadır.[43]

Bu anlamda sivil toplumla siyasal toplumun devlet ötesi örtüşmesidir söz konusu olan ve gene bu yanıyla siyasal toplum münferiten devlet olamaz. Siyasal toplum devleti aşacak biçimde parçalanmış bir iktidar anlamına gelir. İktidar bu durumda sivil söyleme de sivil söylemin siyasallaşması iradesiyle ortaya koyduğu önermeye de içkindir. Aynı şekilde özerk ve kendi içinde demokratik mikro yapılar yoğunlaşmış, devlet tekelli iktidarın temel seçeneğidir. Böyle bir dönemi *post-fenomenolojik dönem* ve onun ürettiği sivil toplum dönemi olarak nitelendirmek gerekir. Devlet burada toplumsal iradenin tecelli ettiği ve onun tarafından dönüştürülen bürokratik bir mekanizmaya indirgenmiştir. Weberyen anlamda bir bürokratizasyon ve salt bürokrasiyle ve yönetimle sınırlı bir ussallığın temsilcisidir. Tarihin sonu olarak belki de artık yalnızca bu gelişmeyi görmek gerekir.

Böyle bir sivil toplum oluşumunda ortaya çıkan modelin üç noktada Hegelci ve Arendtçi yapıdan ayrıldığı söylenebilir. 1. Sivil toplum yalnızca devletten değil ekonomiden de bağımsızdır. Bu sivil toplum modeli toplum merkezli bir modeldir. 2. Özel alan sivil toplumla sürekli etkileşim içinde bulunan fakat sivil toplumun yargıcı ve hegemonik belirleyiciliğinden bağımsız bir alandır. 3. Sivil toplumun kurumlaşması ve etkinleşmesi haklar temelinde ortaya çıkan bir gelişmedir fakat bu sivil toplumun kendi içinde ayrıca demokratik bir sürece ihtiyaç duymayacağı anlamına gelmez. O nedenle son bir unsur olarak sivil toplumu demokrasinin bağımsız kurucu ögesi olarak görüp nitelendirirken demokrasiyi de sivil toplumun kendi iç mekanizmasını oluşturmakta vazgeçilmez bir öge olarak kaydetmek gerekir.[44]

Sivil toplumun bu özellikleriyle siyasallaşması ve bir anlamda da devletin tekelinde bulunan işlev ötesi tarihselliği yüklenmesi demokrasinin de özneler arası bir sürece dönüşmesinin en önemli çığırıdır. Bu aynı zamanda özellikle Türkiye gibi ülkelerde devletin ve seçkinci demokrasinin devlet bağlamında

---

[43] Charles Dechert, 'Community, Coercion and Civil Society: Constructive Pluralism or Servile State?', George F. McLean, ed., *Civil Society and Social Reconstruction.* Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 1997. 109-116.

[44] Bu model Cohen ve Arato'dan esinlenmekle birlikte onun ötesinde bir yapı taşımaktadır. Cf. Cohen ve Arato, *Civil Society*, 410-11. Yazarlar, sivil toplumla demokrasi arasındaki ilişkiyi ise daha ileride tartışacaklardır. Bknz., Ibid., 413.

tanımlanmasını zorunlu kılar. Gene özellikle Türkiye gibi siyasal öncülüğün ve modernite kuruculuğunun siyasal seçkinlerle Gramsci 'tarihsel blok'a ait olduğu toplumlar, bu olguları da kendi içlerinde çözer. Ne var ki, burada karşılaşılan sorun sivil toplumu meydana getiren unsurların kendi aralarındaki demokratik ilişkidir ve sivil toplumun ayrıca iktidar üreten ve hegemonikleşen bir yapı kazanmasını engelleyen nitelikleridir. Bunun gerçekleştirilememesi hala bir sivil toplum metafiziğine ihtiyaç olduğunun çok önemli bir işaretidir.

Sonuç

Sivil toplum tartışmalarını tek başına bir olgu olarak ele almak özellikle son dönemde yaşanan gelişmelerden ve bu konuda yapılan yorumlardan sonra daha da güçleşmiştir. Bununla birlikte sivil toplum olgusunun Yeni Toplumsal Hareketler bağlamında tek başına bir mutlakiyet içinde tanımlanması da başka bir kısıtlamadır. Bunun yerine sivil toplumu demokratikleşme kavramının içinden görmek ve değerlendirmek, daha açık bir deyişle demokrasinin bir bağıl değişkeni olarak belirlemek gerekir.

Bu anlamda sivil toplum demokratik kuramın bir başlangıç noktası olarak ele alınmalıdır. Böyle bir yaklaşım içinde sivil toplumun siyasal toplumdan klasik Hegelci anlamda kopuk olduğu bir kez daha düşünülebilir. Ne var ki, bu yorum, siyasal toplum kavramının gerek salt devletle özdeşliği gerekse devlet ötesi ama sivil toplumdan da bağımsız bir alan olmasını varsayar ki, temel sorun bu kopukluğun sivil toplum bağlamında ortadan kaldırılması, sivil toplumla siyasal toplumun kesişmesinin sağlanmasıdır.

Bu tartışmanın bizatihi kendisi Hegelci sivil toplum anlayışının sonunu işaret etmektedir. Bu, sivil toplum üstünden değil, daha ziyade Hegelci devlet kavramının bittiği noktadan başlayan bir yorumdur. Bu bağlamda sivil toplumun normatif eleştirisinin de yeni bir dönemeç aldığı dile getirilebilir. Fakat, bu makalede değinilen Arendtçi bağlam, bütünüyle bir sivil toplum dışlaması öngörmez. Tersine bu eleştirinin yeni bir model oluşturmakta kullanılabilecek boyutları söz konusudur. Onların başında da sivil toplum-siyasal toplum ayrımını aşacak bir özel alan-kamusal alan ayrımı-bireşimi gelmektedir. O süreç ise sivil toplum/sivil alan ilişkisinin yeni/likçi liberal doktrin bağlamında yoğrulması ile ortaya çıkabilir. Çağdaş toplumsal kuramın bu doğrultuda ortaya koyduğu ihmal edilemez birikim ise ancak yeni çalışmalara kaynak oluşturduğu düzeyde anlamlıdır.

BİR DEMOKRASİ KLASİĞİ: ALEXİS DE TOCQUEVİLLE'DE DEMOKRASİ KÜLTÜRÜNÜN TEMEL KURUMLARI OLARAK YEREL YÖNETİMLER

Ahmet Ulvi Türkbağ*

"Eğer demokratik ülkelerde yaşayan insanlar... günlük olağan yaşamda birleşme alışkanlığı kazanamamışlarsa, bizzat uygarlık tehlikeye düşecektir".[1]

I- DEMOKRASİ

Demokrasi, hangi ülkede olursa olsun, günümüz siyasal yaşamının en popüler sözcüğüdür. Her halde ona karşı olanların bile, onun asıl biçimini gerçekleştireceklerini savladıkları ender kavramlardan biridir. Gerek sağ ge-

* İ.Ü. Hukuk Fakültesi, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

[1] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Part Two, Trns. Henry Reeve, Vintage Books, New York 1956 s.115.

rekse solda, olsun en uç noktalardaki siyasal partiler dahi, demokrasi savaşımı verdiklerini sıklıkla dile getirirler.

Ancak bu denli yaygın ve önemli olan demokrasinin, gerek kuram gerekse uygulama düzeyinde pek çok eleştireni de vardır. Örneğin *siyasal elitizm* (siyasal seçkincilik) kuramı demokrasiyi, yönetim ve çoğunluk gibi iki olgunun yan yana gelemeyeceği açısından eleştirmekte (yani yönetenler daima bir azınlıktır), geleneksel anlayıştan oldukça farklı sonuçlara varmaktadırlar.[2] Yine bazı radikal siyasal gruplar, demokrasinin çok sesliliğine, her tür görüşe içinde yaşam olanağı tanımasına pek iyi gözle bakmamaktadırlar. Çünkü onların arzuları, her tür görüşe yer veren *çok sesli* bir sosyal ortam, siyasal yaşam değil; doğru olarak düzenlenmiş (kendi tek doğruları ki buna çoğu zaman gerçek niteliğini de yüklerler) ve yanlışa yer vermeyen bir yaşam biçimidir.

Yine aynı bağlamda değinilmesi gereken önemli bir nokta da, demokrasinin içeriksel olarak neyi deyimlediğidir. Çünkü demokrasi kavramının içine öyle karşıt içerikler yerleştirilir ki, neredeyse en zorba yönetim bile 'demokratik' diye nitelendirilebilecek duruma gelir. İşte bu nedenle özellikle demokrasinin temellerini, 'onsuz olmaz' koşullarını belirlemek yaşamsal önem taşır. Temelde demokrasi iki asgari koşulun varlığını gerektirir: *İnsan hak ve özgürlüklerinin en geniş biçimde tanınıp güvence altına alınması ve yönetilenlerin yönetime her hangi bir biçimde katılıp, etki edebilmesi.* Aslında katılım koşulu, ilk koşulun (insan hak ve özgürlüklerinin sağlanması ve güvenceye alınması) siyasal bölümünün içinde yalnızca bir başlık oluşturmaktadır. Yani demokrasi tek bir ifadeyle: İnsan hak ve özgürlüklerini tanıyıp, güvence altına alan bir siyasal rejim olarak -asgari ve yeterli- ölçüde tanımlanabilir. Ancak ikinci koşulun (katılım) böyle ayrı bir biçimde vurgulanmasının da ayrı ve özel bir anlamı vardır.

Demokrasi tarihsel süreçte öncelikle bir yönetime katılım ve yönetimi etkileme biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Örneğin antik Yunan' da demokrasiden, halkın yaklaşık 1/4'ünü oluşturan yurttaşların (köleler ve yabancılar yurttaş değildir) yönetici seçimi ve yasa yapılması süreçlerinde yönetime

---

[2] Mosca Elit'in tanımını aşağıdaki biçimde yapmaktadır: "... belirli bir gelişim ve medeniyet düzeyine ulaşan tüm insan toplumlarında, sözcüğün en geniş anlamıyla (idari, askeri, dini, ekonomik ve ahlaki liderlik) siyasal denetim daima özel bir sınıf ya da organize bir azınlıkça kullanılır..." Gaetano Mosca, Arthur Livingston (Ed.), The Ruling Class, Trans. Hannah D. Kahn, MacGraw-Hill Book Company Inc., New York 1939 Ch.XII s.329; ya da Pareto'ya göre: "Böylece faaliyet dallarında en yüksek derecelere sahip olan bir grup insan yaratalım ve bu sınıfa elit adını verelim", Vilfredo Pareto, Arthur Livingston (Ed.), The Mind and Society, Vol.3; Trans. Andrew Bongiorno, Arthur Livingston James Harvey Bogers; Harcourt, Brace And Company; New York 1935 s.1423; Mills da klasik yapıtında Burckhardt'dan elitlerle ilgili şu çarpıcı ifadeyi aktarmaktadır: "Onlar her şey, bizse hiçbir şey", bkz. C. Wright Mills, İktidar Seçkinleri, Çev. Ünsal Oskay, Bilgi Yay. Ankara, s.8.

katılmaları anlaşılmaktaydı. İlk koşul (İnsan hak ve özgürlüklerinin en geniş biçimde tanınıp, güvenceye kavuşturulması) henüz belirginlik kazanmamıştı. Aksine böyle bir katılımın, ilk koşulu gereksiz kıldığı düşünülmüş ve bireysel özgürlükler tümüyle devletin, siyasal iktidarın, çoğunluğun iradesine bırakılmıştı. Çünkü ideal bir durum olarak görülen *kişilerin kendi yaptıkları yasaya uymalarında*, herhangi bir tehlike bulunabileceği düşünülmüyordu (çok uzun zaman sonra siyaset kuramının ölmez isimlerinden J.J. Rousseau da aynı hataya düşecektir).[3] Oysa burada gözden kaçırılan her yasaya olumsuz oy verenlerin, yani muhaliflerin durumudur. Bu anlayışta muhaliflerin, çoğunluğun düzenlemeleri karşısında korunmaları söz konusu değildir.

Görüldüğü gibi günümüz demokrasi anlayışına böyle aykırı bir görüş tarihsel süreç içinde demokrasi olarak adlandırılabilmiştir. Ancak bu gelişme tarzı tümüyle yararsız da değildir. Çünkü ikinci koşul (yönetilenlerin yönetime her hangi bir biçimde katılıp, etki edebilmesi) bu tarihsel süreç sırasında belirlenmiş ve vurgulanmıştır. Buradaki yanılgı demokrasinin yalnızca ikinci koşuldan ibaretmiş gibi düşünülmesidir. Ayrıca demokrasinin iki koşulu da kendi içlerinde, tarihsel süreçte çeşitli aşamalar geçirmişler; deyim yerindeyse evrime uğramışlardır. Yönetime katılım ve etkileme koşulu yukarıda değinildiği gibi, önce çok az bir kesimin doğrudan siyasal iradenin oluşum sürecinde yer alması biçiminde belirmiş; ardından çeşitli iniş çıkışlarla temsil kavramına kadar varmıştır. Bir dönem çok moda olan bu kavram sonradan popülaritesini kaybetmiş ve yine diğer, daha dolaysız katılım biçimleri kendilerini göstermeye başlamışlardır. Birinci koşul açısından ise durum oldukça farklıdır. İnsan hak ve özgürlükleri tarihsel süreçte, kendilerinin bir parçası olan siyasal katılım kadar erken çağlarda ortaya çıkmamış ve belirginlik kazanmamıştır. İnsan hak ve özgürlüklerinin düzenli ve güvenceli biçimde varlığı henüz yüzyılını bile doldurmuş değildir. Ayrıca içeriksel açıdan da bu hak ve özgürlükler, yaşam dinamikleriyle birlikte sürekli değişim halindedirler. Başlangıçta yalnızca siyasal ve bireysel alana ilişkin olan hak istemleri yavaş yavaş grupsal ve sosyo-ekonomik alana yayılmıştır. Başka bir açıdan bu tarihsel sürece bakıldığında yine bu hakların soyut-güvencesizden somut-güvenceliye doğru geliştikleri saptanabilir.

Çok kısa bir biçimde tarihsel gelişim ve asgari içeriği belirlemeğe çalışılan demokrasinin bir de hep söylenen ama nedense ülkemizde yeterince açıklanmayan yerel yönetimlerle olan ilişkilerine bakmak gerekecektir. Demokrasi ve yerel yönetim ilişkisini günümüz anlamında ve siyasal bilim bağlamında kuramsal ve olgusal boyutu ile inceleyen ilk düşünür Alexis de

[3] Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Vedat Günyol, 4. Basım, Adam Yayınları, İstanbul 1974, s.39-40, 47-62.

Tocqueville'dir. Yine gerçek bir demokrasiyi işler hale getiren demokrasi alt yapı kurumlarını; bunların demokrasideki yerini en iyi belirleyen düşünür de odur. O henüz kapitalizmin yükselmediği 1830'lar Amerika'sı ve yine aynı dönemin İngiltere ve Fransa'sını yerinde incelemiştir. Aslında dönem de böyle bir incelemeye çok elverişlidir. Dönemin Amerika'sı her bakımdan basit ve kısa bir geçmişe sahip ve demokrasi kurumları işler bir ülke görünümündeydi. İngiltere parlamenter sistemin günümüzdeki biçimini oturtmuş ve bir dizi reforma doğru gidiyordu. Fransa ise 1789 Devrimi'nden sonra adeta her tür siyasal sistemin denendiği bir laboratuarı andırıyordu. Tocqueville bu üç ülkeyi de incelemiş ve günümüzde de değerini koruyan saptamalarda bulunmuştur. Tocqueville'den yaklaşık yüz elli yıl sonra demokrasi üzerine yazan B. Barber'da 'güçlü bir demokrasi' için yapılmasını öngördüğü 12 maddelik programın ilk maddesi 'Yöre Meclisleri'ni yerleştirmiştir.[4] İşte özellikle ülkemiz açısından büyük değer taşıyan Tocqueville'in bu saptamalardan en önemlileri aşağıda incelenmeye çalışılacaktır.

II-TOCQUEVİLLE'DE DEMOKRASİ VE YEREL YÖNETİM İLİŞKİLERİ

Her şeyden önce saptanması gereken: Demokraside yöneticilerin varlık nedeninin halkın zayıflığı olmadığıdır.[5] Siyasal gücün varlık nedeni her tür eylemin ortak olarak düzenlenmesinden ibarettir. Bu anlamda bireylerin topluma katılımı her iki tarafın da yararınadır.[6] *Bu katılımın en kolay, sağlıklı ve etkin olacağı alansa yerel yönetimlerdir.*

Ancak dikkat edilmesi gereken bu kurumlara yaklaşım biçimidir. Gerçi son yıllarda önemi anlaşılıp sıklıkla vurgulanmasına rağmen, ülkemizde yerel yönetimler merkezi otoritece kurulup yetkilendirilmektedir. Ayrıca bazı alanların yerel yönetime bırakılıp bırakılmayacağı tartışılmaktadır. Oysa Tocqueville'in saptamasına göre Amerika'da yerel yönetim kendiliğinden oluşmuştur ve asıl yetkili olan da odur. Yani yerel yönetime merkezce belirli yetkilerin aktarılması ve temelin merkez olması durumu yoktur; asıl, temel olan yerel yönetimdir ve merkezi otorite yalnızca belirli, genel konularda yetkilidir.[7] Bu konuda Tocqueville'in verdiği örnek yerel yönetim özgürlü-

---

[4] Bkz. Benjamin R. Barber, *Güçlü Demokrasi*, Çev. Mehmet Beşikçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995, s.369-370, ayrıca 7. ve 10. maddeler de 'yerel'e ilişkindir.

[5] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Part One, Trns. Henry Reeve. Langley Co., New York 1845, s.61.

[6] Tocqueville, Part One, s.62.

[7] Bu durumun Birleşik Devletler'in federal bir yönetim yapısına sahip olmasından kaynaklandığı düşünülmemelidir. Metindeki 'merkezi otorite' ifadesi federal yönetimi değil herhangi bir federe devleti -Eyalet'i- belirtmektedir.

günü vurgulamak açısından oldukça ilginçtir. "Fransa'da devletin tahsildarı vergileri toplar, Amerika'da ise yerel tahsildar vergileri toplar. Böylece Fransa'da hükümet memurlarını yerel yönetime gönderirken Amerika'da yerel yönetim memurlarını merkezi hükümete verir".[8]

Yine ülkemizde sıklıkla yakınılan bir konu halkın yerel yönetime ilgisizliğidir. Tocqueville'e göre yerel yönetim organlarını çekici kılan sahip oldukları bağımsızlık ve iktidardır. Çünkü birey ancak özgür ve bağımsız bir ortamda gelişip yaratıcı olabilir; bunlar elinden alındığında ise yaşama sevincini yitirip hemcinslerine karşı kayıtsızlaşarak eylemsizliğe gömülür. Oysa birey bu niteliklere (özgür ve muktedir) sahip bir yerel yönetime girdiğinde kendi ile yakın ilişkide olan çevrenin (kapısının önünden geçen yol gibi) işleri hakkında kararlara katılabilir, etkileyip yönlendirerek kendi kişiliğinin bilincine varır. Ayrıca alınmasında kendi payı olduğundan bu kararlara uymamayı da düşünmez. Küçük bir alanda da olsa, yönetimin içinden topluma baktığından bilinçlenir, kendi özgürlüğünü dolayısıyla sorumluluğunu daha iyi kavrar. Yine Tocqueville'e göre "güçlü ve bağımsız olmayan bir yerel yönetimde, vatandaşlar değil yönetilenler vardır ve ... Halk yerel yönetimler olmadan özgürlüğün ancak devrimlerle ortaya çıkacak kalıplarına alışır".[9] Ülkemiz siyasal tarihine bakıldığında bu saptamanın ne denli doğru olduğu açıklıkla görülecektir.

Doğal olarak her ülkede yerel yönetimin dışında merkezi yönetimde vardır. Ancak bunu ikiye ayırmak gerekir. *Siyasal merkeziyet ve yönetsel merkeziyet*. İlki dış ilişkiler gibi ülkenin tümünü ilgilendiren konulara ilişkindir ve doğaldır. Yönetsel merkeziyet ise ayrıntı konuları bile tek bir ele toplayarak engin bir bürokrasiyi birlikte getirir. Bu ise görünüşte bir bütünlük sağlamakla birlikte yenilenmesi ve hızlı sonuç alınması gereken alanlarda daima yetersiz kalır. Yine Tocqueville'in saptamasına göre merkeziyet: "Sosyal yapıda, yöneticilerin kamu düzeni ve huzuru dedikleri, bir tür uyuşukluk oluşturur. Tek kelime ile yapmaya değil engel olmaya yarar".[10]

Bu noktada belirtilmesi gereken bir konu da, demokratik bir ülkede tüm siyasal gücün halktan kaynaklanmasıdır. İktidar şu ya da bu biçimde halkın desteğini alarak bulunduğu yere gelmiştir. Toplum ise bir birine eşit bireylerden oluşmaktadır. Yani aristokratik yönetimdeki soylular ya da köklü kuruluşlar gibi iktidarı sınırlayacak bir şey yoktur. Burada halkı iktidara karşı koruyacak olan partiler, dernekler, meslek odaları, sendikalar gibi çeşitli birlikler (günümüzdeki ifadesiyle sivil toplum kuruluşları) ve bunların en

[8] Tocqueville, Part One, s.63.
[9] Tocqueville, Part One, s.63-64.
[10] Tocqueville,Part One, s.87.

önemlisi de devletle vatandaş arasında bir tür köprü ve değme noktası oluşturan yerel yönetimlerdir. Yine Tocqueville'e göre: "Yerel yönetim kurumları olmayan bir demokrasi zulme karşı hiç bir güvenceye sahip değildir. Küçük sorunlarda bile özgürlüğü kullanmayı öğrenmemiş bir topluluğa, büyük davalarda özgürlük verilebilir mi?".[11]

Böylece yerel yönetime gereken önemi vermeyen bir demokrasi kökünden sarsılmış olmaktadır. En küçük sorunlarda bile yetkili görülmeyen halk, seçim günü kendisinin ve ülkesinin kaderini elleri arasında taşıyacak kişileri seçmede son derece yeterli sayılacaktır. Oysa deyim yerindeyse vatandaşlar için bir çeşit siyaset okulu olan yerel yönetimleri tam olarak işletip katılımı bu noktada sağlayamayan bir demokrasi alt yapısız bir biçimden ibaret olacaktır. Böyle bir demokrasi ise en küçük sallantıda yıkılacak ya da önemli zararlara uğrayacaktır.

Yerel yönetimi önemli hale getiren bir neden de diğer demokratik kurumların dayanağı olmasıdır. Örneğin basınla (tüm iletişim yolları, medya) ve her tür dernekle yerel yönetimin ilişkisi vardır. Bir ülkede özgür ve etkin yerel yönetim sayısı arttıkça, gazete sayısı ve bunların popülariteleri de artacaktır. Dernekler gibi yerel yönetim de gazete sayısını arttıran bir etkendir. Çünkü bir ülkede yerel yönetime ayrılan alan arttıkça onlarda görev alacak kişilerin sayısı da artmaktadır. Bu sıradan, "sade" vatandaşlar kamu işlerine girip bunları yürütürlerken kendilerine konuların açıklanmasını isterler. İşte bu görevi yerine getirecek olanlar da gazetelerdir (medyadır). Böylece yerel yönetimde görevli yurttaş sayısı arttıkça, bunların artan gereksinimleri karşısında gazetelerin sayısı da artacaktır. Gazeteler halkın birlikte hareket etme ve ilişki kurma gereksinimine göre azalıp çoğalırlar.[12]

"Eğer Amerikan yurttaşları yalnızca yasama organı oluşumunda seçmen olsalardı, çok daha az sayıda gazete yeterli olacaktı; çünkü pek az zaman birlikte hareket etmeleri gerekecekti...Amerika'da günlük gazetelerin bu kadar gelişmiş olması, salt ulusal özgülüğün yanında her çeşit yerel özgürlüğün varlığı ile açıklanabilir".[13]

III- DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Yukarıdaki açıklamalar ülkemizdeki önemli bir soruna, okumama alışkanlığının bir parçası olarak görülen az gazete okunması sorununa da bir

[11] Tocqueville, Part One, s. 93.

[12] Aristokratik bir toplumda ise durum farklıdır. Gazetelerin sayısı az da olsa hissedilmez. Çünkü aristokratik bir toplumda bölgesel otorite çok az sayıda ve birbirleriyle kolayca toplanıp ilişki kurabilen kişilerden meydana gelir. Bunların ise anlaşmak için gazeteye ihtiyaçları yoktur. Bkz. Tocqueville, Part Two, s. 21 dipnot.

[13] Tocqueville, Part Two, s.121.

açıklık getirmektedir. Gazeteler ya da günümüzdeki geniş anlamıyla medya, ülkemizde var olan yapısal çelişkilerin bir sonucu olarak ona, demokrasilerdeki önemli hak ve işlevlerini kazandıran gerçek durumundan oldukça uzaktır. Çünkü medya demokraside ne çok genel ve basit bir eğlence aracı ne de, çok büyük kitlelere uygun fiyatla ürün satan, bir pazarlama sistemidir.

Özetlemek gerekirse Tocqueville'den günümüze çok şey değişmiştir. Devlet o günkü yapısından derin biçimde farklılaşmıştır. Ancak: "Eğer hem eski hem de yeni biçimlerindeki devlet, yok olmuyorsa, yurttaşları tarafından daha etkinlikle nasıl yönetilip denetlenebileceği hakkında çok daha sıkı düşünmemiz gerekir".[14] İşte halen yerel yönetimler bu 'yönetim ve denetim' gereksiniminin sağlanabileceği temel kurumlardır. Çünkü yerel yönetimler demokraside: Bireylere birleşme alışkanlığı sağlayarak halkı yönetimle ilgilendiren birer siyaset okulu oldukları gibi; aynı zamanda yurttaşların birleşmesi yoluyla iktidara karşı bir güvence oluşturan ve bu sayede özgürlükleri koruyan temel kurumlardır.

Ayrıca yerel yönetimler diğer demokratik alt yapı kurumlarının, en geniş anlamıyla sivil toplum kuruluşlarının (dernekler, sendikalar, meslek odaları, basın vb.) en büyük destekçisidirler. Bu nedenle demokratikleşme yolunda ilerleyen her ülkenin, önceliği yerel yönetimlerin geliştirilmesine vermesi ve halkın (yalnızca politize küçük çıkar gruplarının değil) mümkün olduğunca fiilen bunlarda görev almasına çalışması gereklidir. Bu tip düzenlemeler eğer çok kısa vadeli siyasal hesaplar işin içine sokulmadan yapılabilirse, sistemin içsel bağlantıları nedeniyle pek çok sorunun kendiliğinden; yalnızca yerel yönetimi doğru biçimde düzenlemek ve desteklemekle çözülebileceği görülecektir. Doğal olarak bu işlevi yerine getirebilmesi için *yerel yönetimin özgür, bağımsız ve iktidar sahibi olması gerekir*. İşte tüm bunlar başarılabilirse Tocqueville'e göre kazanım büyük olacaktır:

> *"Amerika ve İngiltere'ye yaptığım gezilerde ... yerel özgürlüğü büyük bir lütuf olarak görmeyen hiç kimseye rastlamadım....vatandaşlara göre ülkelerinin refah ve büyüklüğünün pek çok nedeni vardı. Ancak hepsi yerel özgürlüğün avantajlarını ilk sıraya koyuyorlardı".*[15]

Kaynakça

Barber, Benjamin R., *Güçlü Demokrasi*, Çev. Mehmet Beşikçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995.

Mills, Wright C. *İktidar Seçkinleri*, Çev. Ünsal Oskay, Bilgi Yayınevi, Ankara.

[14] Christopher Pierson, *Modern Devlet*, Çev. Dilek Hattatoğlu, Çiviyazıları, İstanbul 2000, s.313-314.
[15] Tocqueville, Part One, s.94.

Mosca, Gaetano., Arthur Livingston (Ed.), *The Ruling Class*, Trans. Hannah D. Kahn, MacGraw-Hill Book Company Inc., New York 1939.

Pareto, Vilfredo. Arthur Livingston (Ed.), *The Mind And Society*, Vol.3, Trans. Andrew Bongiorno Arthur Livingston James Harvey Bogers., Harcourt, Brace And Company. New York 1935.

Pierson, Christopher, *Modern Devlet*, Çev. Dilek Hattatoğlu, Çiviyazıları, İstanbul 2000.

Rousseau, J. J., *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Vedat Günyol, 4. Basım, Adam Yayınları, İstanbul 1974.

Tocqueville, Alexis de. *Democracy In America*, Part One Trns. Henry Reeve, Langley Co., New York 1845.

Tocqueville, Alexis de, *Democracy In America*, Part Two, Trns. Henry Reeve, Vintage Books. New York 1956.

Tocqueville, Alexis de, *Amerika'da Demokrasi*, Çev. Taner Timur, Yenilik Matbaası, İstanbul 1962 (Özet Metin)

DEMOKRATİK MEŞRUİYET İLKESİ OLARAK HUKUK DEVLETİ*

Ertuğ Tombuş**

Modern toplumlarda devlet meşruiyetinin temel kaynağı hukuk devleti ilkesidir. Bununla birlikte, hukuk devleti ilkesi, anlam ve içeriğindeki belirsizlikler nedeniyle sorunlu bir nitelik taşımaktadır. Bir meşruiyet kaynağı olarak hukuk devleti ilkesi, sadece demokratik rejimle mi ilgilidir, yoksa tüm rejimlerin kapsamı içinde modern devletle mi ilişkilendirilmelidir? Genelde, hukuk devleti ilkesi, devletin vatandaşların hak ve özgürlüklerine karşı olabilecek keyfî eylemlerinin önlenmesi temelinde, hukuk düzenine bağlı kalmasının sağlanması olarak tanımlandığı söylenebilir.[1] Ancak, hukuk devleti

* Bu çalışmanın hazırlanışındaki katkılarından dolayı E. Fuat Keyman'a teşekkür ederim.

** Ertuğ Tombuş, Bilkent Üniversitesi, İ.İ.B.F. Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

[1] Bununla birlikte, egemen otoritenin sınırlandırılması fikri aslında gerekli olarak modern değildir. Antik çağlara kadar izi sürülebilir. Judith Shklar için hukuk devleti fikrinin iki arketipi vardır. Bunlardan birincisi Aristoteles'e atfedilebilir, diğeri ise Montesquieu'nun fikirlerinden kaynaklanmaktadır. Aristoteles'de *Rule of Law* düşüncesi hükümetlere kurumsal sınırlama getirmekten ziyade, bütünü ile bir yaşam biçimi olarak aklın hakimiyeti anlamındadır. Kurumsal sınırlama anlamındaki hukuk devleti düşüncesi ise Montesquieu'dan kaynaklanır. Montesquieu'nun hukuk devletinden beklediği, yönetilenlerin yönetenin saldırganlığından korunmasıdır. Ancak, hukuk devleti fikrinin

modern toplumlarda bir meşruiyet ilkesi olarak düşünüldüğünde sorunsuz değildir. Bu yazının amacı, bir meşruiyet ilkesi olarak hukuk devleti düşüncesinin eleştirel değerlendirmesidir. Bu değerlendirme çerçevesinde, yazının temel amacı, hukuk devleti-demokratik meşruiyet ilişkisini irdelemektir. Bu amaçla, ilk olarak, hukuk devletini kapitalizmin ortaya çıkışıyla ilişkilendiren Franz Neumann'ın tarihsel perspektifi üzerinde duracağım. İkinci olarak, genel modern hukuk kavramsallaştırmaları çerçevesinde, Max Weber'in hukuk formalizmini ve Hans Kelsen'in hukuk pozitivizmini sunup, bu yazarların meşruiyet anlayışlarının döngüsel niteliğini vurgulayacağım. Bu döngüsellik hukuk devletinin bir demokratik meşruiyet ilkesi olarak kavramsallaştırılmasına olanak sağlamamaktadır. Üçüncü olarak, meşruiyet tartışmasını hukuk-ahlâk ayrımını yanlışlayarak normatif bir bakış açısından değerlendiren Jürgen Habermas ve Otfried Höffe'nin hukuk devleti kavramlarını açımlayacağım. Habermas ve Höffe'nin normatif perspektifleri pozitivizmin temel sorunlarını çözmekle beraber, hukuk devleti-demokratik meşruiyet ilişkisini tam olarak çözememektedirler. Çalışmanın sonunda, devletin meşruiyeti ile hukukun meşruiyetinin ayrı düşünülmesinin, modern toplumlarda meşruiyet sorununun çözümü bağlamında önemli olduğunu önereceğim.

Hukuk devletinin kökenine dair tarihsel bir perspektif: Franz Neumann

Bir terim olarak hukuk devletinin[2] göreli yeniliğine rağmen, ortaya çıkışı için gerekli sosyal, siyasal ve ekonomik durum, Aydınlanma düşüncesinde, modernleşme ve sanayileşme döneminin sosyal ve ekonomik gelişiminde bulunabilir. Neumann, kapsamlı bir anlama için hukuk devleti fikrinin liberal düşüncenin ve liberal devletin ortaya çıkışı ile birlikte tartışılması ve değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder. Neumann'a göre, "*Rechtsstaat* kavramı liberal burjuvazinin bir icadıdır".[3] Diğer bir deyişle, Neumann için, hukuk

---

kökenleri Aristoteles ve Montesqueiu'da bulunabilmesine rağmen, gerçekte fikrin modern nosyonunun, egemenin gücünü sınırlandırma yönündeki eski çabalara göre belirli farklılıkları vardır. Hukuk devletinin modern kavramsallaştırmasında, sınırlamalar kişisel hakların ve özgürlüklerin korunabilmesi amacıyla devlet otoritesine getirilir. Bkz. Judith Shklar, "Political Theory and the Rule of Law", A. Hutchinson & P. Monohan (der) *The Rule of Law: Ideal or Ideology*, 1987, Toronto: Carswell, içinde s. 1–6; Ernest J.Weinrib, "The Intelligibility of The Rule of Law", A. Hutchinson and P. Monohan, 1987, içinde.

[2] Bir terim olarak "Hukuk Devleti" (Rechtsstaat), 19. yüzyıl'da Almanya'da kullanılmıştır. İngilizce ve Fransızca'da *Rechtsstaat* teriminin birebir karşılığı yoktur. Ancak, Anglo-Amerikan literatüründeki *the Rule of Law* ve Fransız literatüründeki *etat de droit Rechtsstaat*'ın anlamına karşılık gelecek şekilde kullanılır. Hukuk Devleti üzerine daha detaylı bir tartışma için bkz. M. Sancar, *Devlet Aklı Kıskacında Hukuk Devleti*, 2000 İletişim Yay. İstanbul, s. 32-33.

[3] Franz Neumann, "Rechtsstaat, the division of powers and socialism", F. Neumann, O. Kirschheimer, *Social Democracy and the Rule of Law*, 1987, içinde s. 67.

devleti fikri, özellikle kökenleri ele alındığında, liberalizmin özünü oluşturan bireysel haklar ve özgürlükler ile ilgilidir:

"*Rechtsstaat*, devlete öncel olan çiğnenemez özgürlükler olarak görülen, prensipte sınırsız ve devlet müdahalesine sadece istisnai durumlarda konu olan *özgürlük ve mülkiyeti* güvence altına alma özel ve yegane amacına sahiptir. Bu sistemde devletin zorunlu müdahalesinin aleyhine ve vatandaşın özgürlüğünden yana temel bir önyargı vardır".[4]

Diğer taraftan, ekonomik ilişkilerin genişlemesi ve artması sonucunda gerekli hâle gelen hukuksal güvenlik ve öngörülebilirlik yasaların genelliği, soyutluğu ve tarafsızlığı ile sağlanmaya çalışılır. Yine de, yasaların genelliği ve soyutluğu, liberal burjuva toplumundaki bireylere tam bir hukuksal güvenlik veremez. Eğer devlet, yasaların kaynağı ve onları değiştiren tek otorite olarak kalmaya devam ederse, bireyleri herhangi bir keyfiliğe karşı koruyan hukuksal güvenlikten bahsedilmesi zordur. Bu nedenle, modern toplumlarda hukuksal güvenliğin garanti edilebilmesi için, yasaların biçimsel karakterlerine ek olarak belirli kurumsal sınırlamalara da gerek vardır. Bu sebeple, güçler ayrılığı ilkesi modern hukukun biçimselliğini ve genelliğini tümleyen kısım olarak kabul edilir, ve güçler ayrılığı hukuk sisteminin ve hukuk devleti ilkesinin siyasal yapısını teşkil eder.

Modern toplumlarda hukuk sisteminin politik yapısı tartışıldığında, Neumann, Alman doktrini *Rechtsstaat* ve İngiliz doktrini *Rule of Law* arasında bir ayrım ortaya koyar.[5] *Rechtsstaat* fikri ile *Rule of Law*'un ekonomik ve sosyal yapıları arasında bir fark olmamasına rağmen, Neumann'a göre siyasal yapılarında önemli farklar vardır. *Rechtsstaat* fikri sadece hukuk sisteminin biçimsel karakteriyle ilişkilidir. Devlet genel yasalarlarla sınırlıdır. Ancak, *Rechtsstaat* genel yasaların amacı ve içeriği ile ilgili birşey söylemez. Önemli olan hukukun üstünlüğünün sağlanmasıdır. Bu anlamda hukukun üstünlüğü ilkesi Almanya özelinde hukuk devletinin tümleyenidir denebilir. Devlet yasaların özünü, *Rechtsstaat* ilkesini çiğnemeksizin, değiştirebilir. Neumann'a göre *Rechtsstaat* ilk başta devletin amaçlarına ve kesin olarak devletin biçimine karşı kayıtsızdır. Cumhuriyet veya monarşi, demokrasi veya aristokrasi olması önemsizdir.[6] Diğer taraftan İngiliz *Rule of Law* doktrini Alman doktrininden parlamentonun üstünlüğü ilkesi ile ilişkisi nedeniyle farklıdır. Neumann, *Rule of Law* ve parlamentonun üstünlüğü düşüncelerinin birlikteliği sonucu, İngiliz doktrininin yasaların içeriğiyle de ilgili olmak anlamında demokratik bir karakter kazandığını söyler. İki doktrin arasındaki

[4] F. Neumann; 1987, s. 69.
[5] F. Neumann, *The Rule of Law: Political Theory and the Legal System in Modern Society*; Berg Publishers, s. 186.
[6] F. Neumann; 1986, s. 182.

farkı İngiltere ve Almanya'daki burjuvazinin gelişimi ve iradesini ortaya koyuş biçimi[7] ile ilgili farktan çıkarsayan Neumann, Alman doktrinini "liberal-anayasal", İngiliz doktrinini de "demokratik-anayasal" olarak tanımlar.

MAX WEBER VE HUKUK FORMALİZMİ (LEGAL FORMALİZM)

Çalışmalarında hukukun ve yasallığın modern toplumlar için önemini vurgulayan Weber'in modern hukuk kavramsallaştırması, modern hukuka ilişkin üç merkezi tema üzerinde odaklanır: 1) rasyonalizasyon sürecinin hukuk ve hukuk sistemine etkisi, 2) meşru bir düzen olarak hukuk, 3) hukukun arkasındaki örgütlenmiş zor kullanma gücü. Modern hukuk düzeninin bu üç özelliği modern toplumlardaki hukuk hâkimiyetini (legal domination) sağlar. Weber'e göre modern siyasalar, meşruiyetin "yapılmış yasaların yasallığına olan inanç"[8] üzerine temellendiği hukuk hâkimiyeti biçimleridir. Weber modern hukukun ayırt edici özelliği olarak biçimsel özelliklerini gösterir. Modernizasyon sürecinde, idarî mekanizmalarda ve hukuksal prosedürlerde rasyonalizasyon eğilimi vardır. Bu rasyonalizasyon süreçlerinin hukuk üzerindeki yansıması hukukun gittikçe artan bir şekilde biçimsel hâle gelmesidir. Sonuç olarak, modern toplumlarda idarenin rasyonel biçimi –bürokrasi– ve rasyonel siyasal sistem ile birlikte formel hukuk işlemeye başlamıştır. Bu analizden hareketle, Weber'de modern hukukun rasyonalitesi biçimselliğinden kaynaklanır.

Weber'e göre, modern toplumlarda insanların hukuk sistemine neden uydukları sorusunun cevabı da yine hukukun biçimselliğinde saklıdır. Burada belirtilmelidir ki Weber, modern hukuk kavramsallaştırmasında hukuk-ahlâk ayrımı konusunda pozitivist hukuk anlayışı ile aynı doğrultudadır. Buna göre hukuk, ahlâktan bağımsız olarak kendi rasyonalitesine sahiptir. Bu rasyonalite biçimsellikten ileri geldiği için de hukuk ile ahlâkı bir araya getirecek her türlü girişim, modern hukukun biçimselliğine zarar verir ki bu da hukukun meşruiyetinde bir erimeye sebep olur.

Weber, bürokrasi analizinde olduğu gibi, modern hukuku ve hukuk sistemini, modern toplum ve kapitalist üretim biçimi için işlevsel olarak görür. Modern yaşam biçimini ve modern kurumların karmaşıklığını karşılamada biçimsel özellikleri ile birlikte modern hukukun araçsal bir rolü vardır. Buradan hareketle denebilir ki, Weberyan bir bakış açısı ile hukukun biçimselliği modernitenin ve beraberindeki rasyonalizasyonun kaçınılmaz bir sonucudur. Söz konusu bu sonuç –biçimsellik– modern hukukun rasyonelliğinin dolayı-

[7] F. Neumann; 1986, s. 185.

[8] Max Weber; 1978, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Guenther Roth & Clauss Wittich (der) v.1, University of California Press, Berkeley, California,1978 s. 251.

sıyla da meşruiyetinin kaynağıdır. Biçimselliği, devletin sınırlandırılması anlamında hukuk devleti ile ilişkilendirdiğimizde devlet meşruiyetini biçimsel hukuka uymasından elde edecektir. Ancak, Weber'in hukuk formalizmindeki biçimselliğe verdiği merkezi önem ve rolde demokratik bir içerik yoktur.

Farklı bir perspektiften, Weber'in modern devlet tanımındaki –modern devletin ayırtedici bir özelliği olarak– meşru şiddet tekeli[9] vurgusundan yola çıkılarak da hukuk devleti düşüncesi tartışılabilir. Weber'e göre modern devlet, sınırları belli bir alan içerisinde şiddetin meşru kullanımında tekel olma iddiasında bulunur. Burada önemli olan nokta, devletin, yasallığın bir uzantısı olarak güç kullanımında meşru görülüyor olmasıdır. Devlet dışındaki herhangi bir kişi, grup veya kurumun şiddet kullanımı yasadışı ve gayri meşru olarak kabul edilir ve böylelikle yasallık modern devletin meşru şiddet tekeli olmasına yardımcı olur. Şiddet tekeli ve devlet bağlamında, hukuk devleti ve yasallık düşüncelerinin ikili bir karakteri vardır. Bir taraftan, hukuk devleti ve yasallık devletin güç kullanımı üzerinde başarılı bir şekilde tekel iddiasında bulunabilmesi için gereken zemini oluşturur, diğer taraftan devletin güç kullanımını sınırlandırır. Ancak, yasallığın bu ikili karakterinden demokratik bir meşruiyet ilkesi olarak hukuk devleti kavramsallaştırmasına ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü, şiddet tekeli ve bunun kullanımının sınırlandırılmasının arkasındaki yasallık hukukun biçimselliğinden çıkarsanır ki bu biçimsellik gerekli olarak demokratik değildir.

Weber'in yasallık sayesinde devletin güç kullanımını tekelleştirebilmesi yetisini vurgulayarak yaptığı modern devlet tanımının döngüsel olduğunu söylemeliyiz. Şöyle ki: İnsanlar sadece devletin güç kullanımını yasal olarak gördüklerinden ötürü devlet bu gücü tekelleştirebilir, diğer bir ifade ile güç kullanımındaki devlet tekeli yasallıktan çıkarsanır. Bir kere devlet şiddet tekelini sağladığında, yasallık bu sefer bu tekel olma durumundan kaynaklanmaya başlar. İnsanlar devlet gücünü yasal olarak görürler, çünkü devlet güç kullanımında tekeldir. Bu döngüselliğin sonucu olarak şiddet tekeli ve yasallık birbirlerini yeniden-üretirler. Weber'in teorisi, bu analizin ışığı altında, bizi gerekli olarak demokratik bir hukuk devleti kavramsallaştırmasına götürmez.

Hans Kelsen ve Devlet-Hukuk Özdeşliği

Kelsen'in Saf Hukuk Kuramı sunulurken, hukuk devleti düşüncesi iki farklı açıdan incelenebilir. İlk olarak, Kelsen'in devlet-hukuk özdeşliği ta-

[9] Mithat Sancar, "Şiddet, Şiddet Tekeli ve Demokratik Hukuk Devleti", *Doğu Batı*, Yıl 4, sayı 13, (Kasım, Aralık, Ocak) 2000.

nımlaması bize hukuk devletine ilişkin özgün ama bir o kadar da sorunlu bir perspektif verir. İkinci olarak, Kelsen'in "aktif özne olarak modern devlet" analizi ile hiçbir devletin hukuk devleti ilkesi dışında olamayacağı gibi garip bir sonuca varırız. Kelsen'in teorisinde, aktif bir özne olarak devlet olmak, hukuk devleti düşüncesine uygun olmak ile özdeştir. Bu döngüsellik, aşağıda göstermeye çalışacağım gibi, hukuk devletini bir meşruiyet prensibi olarak ortadan kaldırmaktadır. Çünkü, hiçbir devlet eylemi hukuk devleti sınırları dışına düşemez.

Kelsen'e göre devlet siyasal bir organizasyon değil, bir hukuk sistemidir. Her hukuk sistemi devlet olmamakla beraber her devlet bir hukuk sistemidir. Bir hukuk sistemini aynı zamanda devlet yapan "belirli bir derecede merkezileşmenin hukuk sisteminee sağlanmasıdır".[10]

Geleneksel hukuk ve siyaset teorisinde, hukuk ve devletin birbirlerinden farklı ve bağımsız olduğunun kabul edildiğini söyleyen Kelsen'e göre bu ayrımın ideolojik bir işlevi vardır.[11] Bu ayrım bağlamında hukuk sistemine öncel ve hukuk sisteminden bağımsız olan devletin, önce hukuku yaratıp sonra da kendisini bu hukuk sistemine tâbi kıldığı düşünülür.[12] Böylelikle, "kendisini yasa yapmakla temellendiren devlet, hukuk devleti (*Rechtsstaat*) olur. Devletin metafizik-dini meşrulaştırılması işlevini yitirdiği ölçüde, *Rechtsstaat* kuramı kaçınılmaz olarak devletin tek temellendirilme yolu olacaktır".[13]

Ancak, Kelsen'e göre, hukuk sisteminden farklı ve bağımsız bir devlet düşünmek de olası değildir. Çünkü devletin kendisi zaten bir hukuk sistemidir. Hukuksuz bir devlet düşünülemez. Buradan bütün devletlerin hukuk devleti olduğu sonucu çıkacaktır ki zaten Kelsen hukuk devleti teriminin gereksiz olduğunu söyler.

"Devleti, hukuk devleti olarak meşrulaştırma girişimi tamamen yersizdir. Eğer hukuk devletinden hukuk sistemi olan bir devleti anlayacaksak, her devlet hukuk devleti olur. Hukuk sistemi olmayan veya hâlâ olmayan bir devlet olamaz, çünkü devlet sadece hukuk sistemidir".[14]

İkinci olarak, Kelsen, devleti aktif bir özne olarak ortaya koyar. Devlet gerçek kişi olmadığından devlet görevlileri devlet adına hareket etmek durumundadır. Bu noktada Kelsen, aslında olanın belirli insanların –devlet görevlileri– eylemlerinin devlete "atfedilmesi" olduğunu söyler.[15] Atfedilmenin

[10] Hans Kelsen, *Introduction to the Problems of Legal Theory;* çev. Stanley L. Paulson, Oxford University Press, 1992, s. 99.
[11] H. Kelsen. 1992, s. 97.
[12] H. Kelsen. 1992, s. 98.
[13] H.Kelsen. 1992, s. 98.
[14] H.Kelsen. 1992, s. 105.
[15] H.Kelsen. 1992, s. 100-101.

kriteri de, Kelsen'in işaret ettiği gibi, hukuk sistemidir, yani, atıf sadece yasal çerçeve dahilindeki eylemler için söz konusudur. Diğer bir ifade ile, devlet adına hareket eden insanların sadece yasal eylemleri devlete atfedilebilir. Ancak, aynı insanların olası yasadışı eylemlerinin devlete atfedilemeyeceği buradaki sorunlu noktadır ki, böylesi bir yaklaşım bizi devletin yasadışı olamayacağı gibi döngüsel bir varsayıma götürecektir.

Kelsen'in kuramındaki devlet-hukuk özdeşliği ve aktif özne olarak devlet tanımı hukuk devletini demokratik meşruiyet ilkesi olarak değerlendirebilmemize gerekli olan kuramsal temeli sağlamaz. Birincisi, demokratik olup olmamasına bakılmaksızın her devlet hukuk devleti olarak karşımıza çıkar, ikinci olarak Kelsen devlet-hukuk özdeşliği ile hukuk devletini demokratik meşruiyet ilkesi olarak kavramsallaştırmak bir yana, hukuk devleti düşüncesini bir meşruiyet ilkesi olarak bile görmez.

HUKUK VE DEMOKRASİNİN TARTIŞIM KURAMI: JÜRGEN HABERMAS

Buraya kadar tartışılan hukuk pozitivizmi ve formalizmi yaklaşımlarından demokratik meşruiyet ilkesi olarak hukuk devletine ulaşmanın zor olduğunu göstermeye çalıştım. Bu zorluk temelde her iki yaklaşımın da modern hukuk ve meşruiyet tartışmalarında hukuk-ahlâk ayrımını savunarak normatif bakış açısını gözardı etmelerinden kaynaklanır. Dolayısı ile, hukuk-ahlâk ilişkisini tartışmanın içine alacak şekilde hukuk devletinin normatif kavramsallaştırması bizi demokratik meşruiyet ilkesi olarak hukuk devletine götürebilir. Böylesi bir normatif kavramsallaştırmanın en önemli çağdaş adaylarından birisi Jürgen Habermas'tır.

Habermas'a göre, modern toplumlarda yasallık temelinde meşruiyet nasıl mümkün olur sorusu hukuk-ahlâk ayrımı aşılarak yanıtlanmalıdır. Bu bağlamda Habermas, Weber'in ahlâk-nötr (morally-neutral) rasyonalite kavramsallaştırmasını eleştirir, ve Weber'in meşruiyet yaklaşımının baştan yanlış yönde olduğunu iddia eder. Çünkü Weber modern toplumlarda meşruiyetin temelini hukukun biçimsel yapısına yerleştirerek bu biçimsel yapının ardındaki ahlâkî özü göz ardı eder. Habermas'a göre, yasallık temelli meşruiyet biçimsel ve ahlâk-nötr rasyonaliteden değil, aksine, "ahlâk içeriği olan prosedürel rasyonaliteden"[16] kaynaklanmaktadır. Altını çizmek gerekir ki Habermas, Weber'in biçimsel hukuk analizini tamamiyle reddetmez. Hukukun biçimsel özelliklerinin modern hukukun ayırtedici özelliği olduğu konusunda hemfikirdirler. Problemli olan nokta, Weber'in "hukukun biçimsel

[16] Jürgen Habermas, "Law and Morality", *The Tanner Lectures on Human Values*, Kenneth Baynes (çev) Salt Lake City: Univ. of Utah Press, v. 8 1986, s. 220.

yapısının sadece belirli toplumsal durumlarda ve sadece ahlâk-pratik anlamda rasyonel olduğu sürece yasallık temelinde meşruiyeti sağlayacağını"[17] anlayamamış olmasıdır. Weber burjuva formel hukukunun ahlâktan bağımsız biçimsel yapısı ile özsel adaleti değil, formel adaleti sağladığını söyler. Örneğin, Weber'e göre hukuksal güvenlik ve kesinlik, öngörülebilirlik ve eşitlik modern toplumlarda formel adaletin değer-bağımsız amaçlarıdır.

Weber'e karşın, Habermas hukuk ile ahlâk arasında birbirlerini tamamlayıcı bir ilişki olduğunu önerir. Önemle vurgulamak gerekir ki, hukuk ile ahlâk birbirleri ile güçlü bir ilişki içinde olmalarına rağmen, bu ilişki birinin diğerine boyun eğmesi veya tâbi olmasını gerektirmez. Bir yasanın geçerliliği ve meşruiyeti, söz konusu yasanın arkasındaki ahlâk normu ile alakalıdır. Üstelik, bir normun geçerliliği ve dolayısı ile bu norm üzerinde temellenen yasanın meşruiyeti, geçerliliğinin nasıl temellendirildiği ile ilişkilidir. Bir ahlâk normunun geçerliliği basitçe yasa koyucu tarafından yasa yapılma sürecinde varsayılamaz. Bu nedenle yasallığın meşruiyeti sadece normların temellendirilmesi tarafsız istenç oluşturma prosedürü ile yapıldığı sürece sağlanabilir. Habermas'ın altını önemle çizdiği gibi:

"Sadece hukuku tamamlayıcı değil aynı zamanda hukuk içinde kökleşmiş olan ahlâk prosedürel bir doğaya sahiptir; kendisini bütün belirli normatif içerikten arındırmıştır ve olası normatif içeriklerin temellendirilmesi için prosedüreldir. Böylece, prosedürel hukuk ve prosedürleşmiş ahlâk karşılıklı olarak birbirini kontrol edebilir".[18]

Öte yanda, hukuk ile siyaset arasındaki ilişki ise, kanunların bir yasama organı tarafından belirli politika amaçlarına göre yapılıyor olmasından kaynaklanır. Hukukun bu araçsal özelliği kaçınılmazdır, ve Weber'in görüşünün aksine, hukukun biçimsel yapısından istenmeyen bir sapma olarak anlaşılmamalıdır. Soyut, tarafsız ve genel pozitif hukukun belirli siyasal programların gerçekleşmesine yardımcı olmadığını iddia etmek güçtür. Pozitif hukukun siyasî yasama tarafından yapıldığı sürece siyaset ve siyasî amaçlar ile kaçınılmaz bir bağı olacaktır. Habermas'a göre meşruiyet sağlama amacıyla hukuk ile siyaset arasındaki bağı çözmeye çalışmak gerçekçi bir çaba değildir. Aksine, hukuk, siyaset ve ahlâkın iç içe geçmişliği üzerine olan tartışma, Habermas'ın hukuk devleti üzerine olan görüşlerinde merkezî bir rol oynar.

Aynı zamanda, Habermas'a göre, ahlâk modernite öncesindeki kutsal veya doğa hukuku tarafından sağlanan bir tür üstün ahlâk olarak anlaşılmamaktadır.[19] Ahlâk, argümantasyon sürecinin kendisine içseldir:

---

[17] J. Habermas. 1986, s. 227.

[18] J. Habermas. 1986, s. 247.

[19] Habermas ahlâksal argümantasyonda tarafsızlığın nasıl mümkün olduğunu, tartışım etiğiyle açıklar. Habermas'ın tartışım etiği ahlâk yargılarına karşı bilişsel bir görüşe dayanır. Bu görüşe göre

"yasama prosedürlerinde, pozitif hukuktaki ahlâk kendisini, politika-yönelimli söylemlerin, dahil olan tüm çıkarların evrenselleşme prensibinin, böylece de normların temellendirme sürecinde gözlemlememiz gereken ahlâk bakış açısının sınırları içinde olduğu kadar gösterir".[20]

Böylece, Habermas hukukun meşruiyetinin kaynağını hukuksal süreçlerde (hukukun yapılması ve uygulanması) tarafsızlığı olanaklı kılan argümantasyonun prosedürel rasyonalitesi olarak tanımlar. Meşruiyetin bu kavramsallaştırması doğrultusunda, Habermas hukuk devleti fikrini şu şekilde yeniden formüle eder: hukuk devleti "meşruiyetini yasama ve yargı süreçlerinde tarafsızlığı garanti eden rasyonaliteden alan, güçler ayrılığı ve hukuk ile yönetimi içeren bir devlet anlayışı"dır.[21]

Habermas'a göre, bu devlet anlayışı modern toplumlarda yaşanan toplumsal birlik ve dengeli toplumsal düzen sorunlarını çözebilir. Diğer bir deyişle, hukuk devleti ilkesi, "bir toplumsal düzenin geçerliliği ve kabulü, birkez iletişimsel eylemler, stratejik etkileşimlerden açıkça farklı ve özerk olmaya başladıklarında, nasıl dengelenebilir"[22] sorusuna yanıt olabilir. Bu yanıt için, Habermas Kant'ın meşruiyet kavramından yararlanır. Kant, olgusallık ve geçerlilik arasındaki ilişkiyi "yasal geçerlilik boyutunda hukukun özgürlük ve zorlama arasında kurduğu içsel bağlantıya"[23] yerleştirir. Hukuk, özgürlüğü garanti etmesiyle temellendirilen zorlama yetkisine sahiptir. Diğer bir ifade ile, hukuk içerisindeki zorlama "bir kişinin istencini... özgürlüğün evrensel kanunu uyarınca bir diğerinin istenci"[24] ile birleştirme amacıyla sınırlıdır. "Geçerliliğin hukuksal biçiminde, hukukun zorla uygulanması, özgürlüğü garanti ettiği için rasyonel olma iddiasında olan hukukun başlangıcının meşruiyeti ile iç içe geçer. Bu iki farklı moment arasındaki gerilim böylelikle, şiddetlenir ve davranışsal olarak işler hâle gelir".[25]

Burada önemli olan nokta, pozitif hukuk tarafından herbir kişinin özgürlüğünün herkesinkiyle birleştirilmesi ile sağlanan toplumsal entegrasyon sa-

---

ahlâk-pratik (moral–practical) sorular hakikate imkân verir ve ahlâk normlarının geçerliliği bilinebilir. Habermas'ın temel noktası ve yeniliği ahlâk-pratik soruları ve normatif iddiaların tarafsız temellendirilmesini bütün ehil katılımcıların "daha iyi argümana" ulaşmak amacıyla tartışıma girdikleri öznelerarası alana yerleştirmesidir. Burada önemli olan nokta, Habermas'ın yaklaşımındaki ahlâksal tartışımın, tartışıma girmeden önce sorgulanamaz bir başlangıç noktası olarak verili herhangi bir normatif içeriği olmamasıdır. Görüşler, ideal konuşma durumunun gereklerine uygun olarak savunulduğu sürece her konu ve görüş ahlâkî tartışıma girebilir. Bkz. Jürgen Habermas, "Discourse Ethics", *Moral Consciousness and Communicative Action*, 1990, The MIT Press.

[20] J. Habermas. 1986, s. 277.

[21] J. Habermas. 1986, s. 277.

[22] Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, William Rehg (çev) MIT Press, 1996, s. 25.

[23] J. Habermas. 1996, s. 28.

[24] J. Habermas. 1996, s. 29.

[25] J. Habermas. 1996, s. 28

dece zorlamayla, yani yasal geçerliliğin olgusallığıyla mümkün olamamasıdır. Aksine, toplumsal entegrasyon, hukuka uyumun hukuka saygıdan ötürü olmasını gerektirir. Yani, hukukun hitap ettiği kişilerin zorlama olmaksızın hukuku ahlâk bakış açısından tanımaları ile toplumsal entegrasyon mümkün olur.[26] Hukuk normlarının aynı anda hem zorlamaya dayalı kanunlar hem de özgürlük kanunları olması yasal geçerliliğin ikili karakteridir.

Yasal geçerliliğin ikiliği hukuk öznelerinin hukuk normlarına karşı edindikleri tutumları üzerinden de açıklanabilir. Habermas'a göre hukuk özneleri hukuk normuna yaklaşımlarında iki farklı tutum edinebilirler: stratejik tutum ve edimsel tutum. Birincisinde, zorlama tehditi ile desteklenen hukuk normlarını *de facto* sınırlamalar olarak değerlendiren hukuk özneleri, normların ihlali durumunda karşılaşacakları hesaplanabilir sonuçlara bakarak davranışlarını seçerler. İkinci tutumda ise, hukuk özneleri, iletişimsel olarak eyleyerek, diğerleri ile birlikte anlayışa ulaşmak yönünde hareket ederler. Burada, hukuk öznesi, "zorunlu beklentiler düzeyinde yer alan hukuk normunun üzerinde hukuk topluluğunca rasyonel olarak anlaşmaya varıldığını varsayar".[27] Hukuk normunun *de facto* geçerliliği yasanın ortalama kabulü olarak ifade edilir ve zorlama gücü ile stratejik tutumu tercih eden öznelerin uyumu sağlanır. Ancak, Habermas'a göre hukukun meşruiyeti sadece *de facto* geçerlilik ile sağlanamaz. Aksine, meşruiyet sadece hukuk öznelerinin edimsel tutumundan çıkarsanabilir. Burada önemli olan öznelerin iletişimsel eylemeleri ve yasama süreçlerine kendi çıkarlarını savunmak amacı ile değil, anlayışa varma amacıyla hareket etmeleridir. Habermas için, hukuk öznelerinin yapılmış olan kanunları rasyonel olarak kabuledilebilir olarak görmeleri sadece demokratik hukuk yapımı süreciyle mümkündür. Sonuç olarak da hukukun meşruiyeti sağlanmış olur. Habermas bu noktayı şu şekilde ifade eder:

"Dini veya metafizik destek olmaksızın, bireysel çıkarlar için kullanılacak bireysel haklar için yapılmış zorlayıcı kanunların toplumu entegre etme güçlerini korumaları, hukuk normlarının hitap ettiği öznelerin aynı zamanda kendilerini söz konusu normların yazarları olarak gördükleri sürece mümkündür".

Bu durumda, Habermas'ın hukuk içerisindeki olgusallık ve geçerlilik gerilimi yerine zorlama ile kendi kendine kural koyma (self-legislation) düşüncesi arasındaki ilişkiyi koyduğu söylenebilir. Bu ikilik modern hukukun ayırt edici özelliğidir. Modern hukuk, biçimsel özellikleriyle birlikte pozitif hukuk formunda olmak zorundadır. Bir taraftan kanunların, kanunlarla önceden belirlenmiş hukuk yapma usulleri uyarınca oluşturulmaları, ve diğer taraftan

[26] J. Habermas. 1996, s. 29.
[27] J. Habermas. 1996, s. 31.

siyasal yasama kararları tarafından değiştirilebilir olması pozitif hukuk formunda olması anlamına gelir. Buna ek olarak, modern hukuk, devletin yaptırım tehdidi sayesinde zorlama gücüne sahiptir. Ancak, zorlama gücünü, değiştirilebilme özelliği ile, -ki bu özellik her zaman biçimsel yapının zararına işleyebilmeyi mümkün kılar-, birlikte düşündüğümüzde modern hukukun zor kullanma gücü boyutunun meşruiyeti daha da problemli hâle gelir. Ama açıktır ki, pozitif hukuka karşı bir meşruiyet talebi vardır. Habermas'a göre, bu talebi karşılamak için, "pozitif hukuk, bütün hukuk öznelerinin özerkliğini eşit bir şekilde garanti etmelidir"[28], bu da ancak demokratik yasama süreçleri ile mümkündür. Burada önemle belirtilmelidir ki, Habermas pozitif hukukun meşruiyetini sadece özerklik garanti etme karakterinden çıkarsamaz. Buna ilaveten, pozitif hukukun, hukuk öznelerinin özerkliğini eşit bir şekilde nasıl sağlayacağı ile ilgili usulü de açıklar. Söz konusu bu usul, demokratik yasamadır. Çünkü, eğer demokratik yasama göz ardı edilecek olursa, "kuralların meşruiyeti, söz konusu bu kurallar istenildiği zaman siyasal yasama organı tarafından değiştirildiğinde, nasıl temellendirilecektir"[29] sorusunu cevaplamak mümkün olmaz. Modern hukukun zora dayalı tarafı sadece (katılımcı perspektifinden) eğer yasalar genel istenç oluşturma (popular will formation) sonucu oluşuyorsa meşru görülebilir.

Yukarıdaki modern hukuk analizi doğrultusunda, -bu Habermas'ın hukuka normatif yaklaşımını anlamamız için birinci adımdır-, Habermas normatif perspektiften hukuk ile demokrasi arasında içsel bir ilişki olduğunu iddia eder. Söz konusu bu içsel ilişkinin hukuk devleti fikrini demokratik bir meşruiyet ilkesi olarak kabul edebilmek için yeterli bir zemin oluşturup oluşturmadığını anlamada ikinci adım olarak Habermas'ın haklar sistemini tartışacağım. Habermas için, insan hakları ve halk egemenliği demokratik bir anayasal devlet için gereken temeli oluşturur. Ancak insan hakları ve halk egemenliği böylesi bir temeli birbirlerini karşılıklı olarak varsaydıkları sürece sağlayabilirler. Habermas, halk egemenliği ile insan haklarının uzlaşmasını haklar sistemi ile açıklar. Ancak, daha öncesinde, hukuk normunun tarafsız temellendirilmesi için kavramsallaştırdığı demokrasi ilkesi üzerinde duracağım. Demokrasi ilkesi, Habermas'ın tartışım kuramı çerçevesinde kanun yapma sürecini nasıl anladığı açısından önemlidir. Habermas üç ilkeyi birbirinden ayırır: tartışım ilkesi, evrenselleştirme ilkesi ve demokrasi ilkesi. Tartışım ilkesini (D), eylem normlarının –ahlâk normları ile hukuk normlarını ayırmazdan önce– tarafsız temellendirilmesinin yolu olarak ortaya koyar. Yani, (D) "eylem normlarının geneline hitap etmesinden dolayı hâlâ ahlâk ve

[28] J. Habermas, *The Inclusion of the Other*, MIT Press, 1998 s. 254.
[29] J. Habermas. 1998, s. 255.

hukuk ayrımına karşı nötr olan soyutlama düzeyinde yer alır".[30] Evrenselleştirme ilkesi (U) ise sadece ahlâkî soruların tarafsız temellendirmesine ilişkindir. Habermas'ın ifadesi ile (D) ahlâk sorularının temellendirilmesinde (U)'ya dönüşür. Diğer taraftan, Habermas meşru yasa yapımı usulünü belirten demokrasi ilkesini kavramsallaştırır. Bu üç ilke, farklı alanlara ait olmalarına rağmen, birlikte çalışırlar. Habermas demokrasi ilkesini şu şekilde tanımlar: "sadece tartışımsal yasama sürecinde bütün vatandaşların rızasını almış yasalar meşruiyet iddia edebilirler".[31] Demokrasi ilkesi yasama sürecine meşrulaştırma gücü veren tek kaynak olarak da ifade edilebilir. Habermas'a göre demokrasi ilkesi "tartışım ilkesi ile yasa formunun iç içe geçmesi" ile gerçekleşir ki bu da "hakların mantıki başlangıcı"dır.[32]

Habermas haklar üzerine tartışmasını, hukukun modern kavramsallaştırmasının özgür eylemeye ilişkin bireysel haklar temelinde kurulduğunu belirterek başlar. Bundan dolayı modern hukuk düzenlerinde hukuk öznelerine bireysel hak sahipleri konumu verilmiştir. Habermas'a göre, eğer pozitif hukuk kavramsallaştırması öznel özerkliğin garanti edilmesi ile sınırlandırılırsa, pozitif hukukun karmaşık toplumlarda davranışsal beklentileri nasıl dengelediği ve toplumsal entegrasyonu nasıl sağladığı sorularına cevap verilemez. Bu anlamda anahtar nokta, öznel özerklik ile kamusal özerkliğin uzlaştırılmasıdır. Diğer bir ifade ile, zor kullanma gücüyle birlikte pozitif hukuk, meşruiyeti öznel ve kamusal özerkliği aynı anda garanti ettiği ölçüde elde edebilir.[33]

---

[30] J. Habermas. 1996, s. 107.
[31] J. Habermas. 1996, s. 110.
[32] J. Habermas. 1996, s. 121.
[33] Habermas, iki geleneksel yaklaşımın –klasik liberal ve cumhuriyetçi– iki özerklikten birisine öncelik verdiğini belirtir. Klasik liberal yaklaşımda, bireysel haklar pozitif hukukun ortaya çıkışından önce olarak kavramsallaştırılır. Dolayısıyla bireysel hakların geçerliliği hukuk düzeninin kendisinden kaynaklanmaz. Öznel özerkliğe ve insan haklarına öncelik veren klasik liberalizme karşı Habermas, bireysel özgürlüğe ilişkin haklar rasyonel bir tartışıma ve karşılıklı tanınmaya öncel olarak temellendirilirse, bu bireysel hakların özneler-arasılığını göz ardı etmek anlamına gelir. Böylesi bir öncelik de hukuk düzeninin hitap ettiği öznelerin uymak durumunda oldukları hukuk normlarının aynı zamanda yazarları oldukları anlayışına varmalarını imkânsız kılar. Ayrıca liberaller, bireysel hakları siyaset-öncesi bir doğa durumuna referansla temellendirerek siyasal egemenin kötüye kullanımı ve keyfiliğini önlemeyi amaçlarlar. Ancak, bireysel haklar üzerinde herhangi bir demokratik uzlaşma olmaksızın temellendirildiğinden, klasik liberalizmde demokratik içerikten yoksun paternalistik bir hukuk devleti anlayışına varılır. Öte yandan, cumhuriyetçi gelenek halk egemenliğine ve kamusal özerkliğe öncelik verir. İnsan özgürlüğü vatandaşların kamusal özerkliğinde yatmaktadır. Vatandaşların kendi kendilerini yönetmeleri paylaşılan gelenekler ve ortak iyi üzerinde temellendirilir. Habermas'a göre, cumhuriyetçi yaklaşım da insan hakları ve halk egemenliğinin *equiprimordial* oluşunu gözden kaçırmaktadır. Ayrıca, cumhuriyetçi görüş, müzakereci demokrasiyi hangi eylem biçimlerinin iyi olduğuna karar verirken özsel değerler ve geleneklerden yola çıkılan etik tartışmaya indirgeme potansiyelini barındırır.

Habermas, hakların özneler-arası yapısının ve kendi kendine yönetimin iletişimsel yapısının altını çizer. Sonuçta, haklar bireysel olarak elde edilseler de özneler-arası yapıya dayanırlar.

Modern toplumlarda, bireysel hakların karşılıklı tanınması sadece pozitif hukuk ile sağlanır. Bu nedenle de, Habermas'ın belirttiği gibi, "subjektif haklar ile objektif hukuk arasında içsel bir ilişki"[34] vardır. Dolayısı ile, subjektif hakların ortaya çıkışlarından beri pozitif hukuk formunda yasal olarak kurumsallaştırılması gerektiğinden, bu hakların kamusal özerkliğe önceliğini iddia etmek mümkün değildir. Bu durumu Habermas şu şekilde ifade eder, "bu karşılıklı varsaymaya göre, bir taraftan, vatandaşlar kamusal özerkliklerini sadece eşit olarak korunan öznel özerkliklerine dayanarak –ki böylece bağımsız olurlar– yeterli bir şekilde kullanabilirler, ve fakat, diğer taraftan, öznel özerkliklerinin rızai düzenlemesini sadece vatandaşlar olarak kamusal özerkliklerini yeterince kullanabildiklerinde sağlayabilirler".[35] Kamusal ve öznel özerklik üzerine olan bu analiz Habermas'ın hukuk ve demokrasinin tartışımsal teorisini anlamak için kilit rol oynar. Habermas, kamusal ve öznel özerkliğin karşılıklı olarak birbirini varsaydığı sürece, hukuk devleti ile demokrasi arasında içsel bir ilişkinin kurulabileceğini iddia eder.

Kamusal özerklik ve öznel özerkliğin karşılıklı tanınması önceli temelinde, Habermas, haklar sistemi adı altında bir grup haklar kategorisi ileri sürer.[36] İlk üç kategori bireylerin özerk özelliği ile ilgilidir. Bu haklar devlet erkinin ortaya çıkışının evveline aittir ve sadece bireyler arası ilişkileri düzenler.[37] Bu nedenle, bu haklar devlete karşı bireylerin sahip olduğu haklar olarak anlaşılamaz. Dördüncü kategorideki haklar ile hukuk özneleri, kendilerini uymak zorunda oldukları hukuk düzeninin aynı zamanda yazarları olarak düşünebilirler. Dolayısıyla dördüncü kategori kamusal özerkliğe ve eşit vatandaşlar olabilmeye ilişkindir. Beşinci kategori ise "[ilk dört kategoriden] eşit yararlanma imkânı bakımından zorunlu olan yaşam koşullarının toplumsal, teknik ve ekolojik açıdan güvence altına alınmasına yönelik haklardan oluşur.[38]

Habermas, haklar sistemini şu şekilde tanımlar: "vatandaşların yaşamlarını pozitif hukuk ile meşru şekilde düzenlemek istedikleri sürece birbirlerine

---

[34] J. Habermas. 1996, s. 105.
[35] J. Habermas. 1996, s. 261.
[36] J. Habermas. 1996, s. 122-123.
[37] J. Habermas. 1996, s. 122, Ayrıca, Mithat Sancar, "Demokrasi-İnsan Hakları-Hukuk Devleti" *Toplum ve Bilim* no. 87, (Kış), 2000, s. 7-27.
[38] Mithat Sancar. 2000, s. 18.

karşılıklı olarak vermeleri gereken temel haklar"[39] sistemidir, ve bu haklar olmaksızın meşru hukuk olmaz.[40]

Habermas, hukuka normatif yaklaşımında son nokta olarak, siyasal düzenin ve siyasal iktidarın kullanılmasının meşruiyeti sorusuna odaklanır. Habermas'a göre hukuk ile siyaset arasında içsel bir ilişki vardır. Bu içsel ilişki her ikisinin de kendi işlevlerinin yanısıra birbirleri için belirli işlevleri yerine getirmesi anlamındadır. Bir yandan, siyasal güç, "kolektif amaçların gerçekleştirilmesi" amacı etrafında örgütlenirken –ki bu Habermas'a göre siyasal gücün kendine özgü işlevidir– hukuk için ise, hukukun siyasal kurumsallaşmasını sağlar. Diğer taraftan, hukuk da davranışsal beklentilerin dengelenmesi olan kendine özgü işleve sahiptir. Bunun yanı sıra hukuktan, siyasal güce karşı işlevi olarak siyasal gücün, hukukî örgütlenmesini sağlaması beklenir. Dolayısıyla, Habermas'ın bu analizinden hareketle hukuk devletinin, bir temel ilke olmaktan ziyade, esasen hukuk ile siyasal gücün karşılaşmasının bir ürünü olduğunu iddia etmek mümkün gözükmektedir.

Habermas, uygulatılmaya ve devletin yaptırım tehdidine dayanmaya gereksinim duyan haklar için devletin varlığının gerekliliğine işaret eder. Çünkü, temel haklar sadece ortak olarak bağlayıcı karar alabilen bir örgüt ile işlerlik kazanabilir. Aksi hâlde, pozitif hukuktan modern toplumlarda davranışsal beklentileri dengelemesi beklenemez. Doğal olarak bu noktada, siyasal gücün kullanımı ile ilgili meşruiyet sorusu gündeme gelecektir. Habermas bu problemi hukuk devletinin tartışım-teorik kavramsallaştırması çerçevesinde ele alır.

Habermas'a göre, siyasal gücün meşruiyeti tartışımsal görüş- ve istençoluşumu sonunda vatandaşlarca rasyonel olarak kabul edilen meşru hukuk düzeni çerçevesinde hareket etmesinden kaynaklanır. Vatandaşların özgür ve rasyonel tartışımlarındaki iletişimsel güç, idarî gücün şekillenmesinde belirleyici olmalıdır. İletişimsel güç ile idarî güç arasındaki bağlantı Habermas'ın hukuk devletini kavramsallaştırmasında merkezidir. İdarî gücüyle devlet hukuka bağlı olmalıdır. Hukuk vatandaşların iletişimsel gücü ile yapıldığından dolayı idarî güç de hukuk düzeninin yazarları olarak vatandaşların iletişimsel gücüne bağımlı olmuş olacaktır. Hukuk, temelinde tartışım etiği olan görüş- ve istenç- oluşumundan kaynaklanmasından ötürü meşru; devlet de tartışımdan meşruiyetini sağlamış hukuka uymakla meşru sayılacaktır. Böylelikle, hukuk, ahlâk ve siyaset arasındaki ilişki de meşru bir şekilde kurulmuş olur.

Sonuç olarak, Habermas'ın hukukun ve demokrasinin tartışım teorisiyle, bir taraftan hukukun ve yasamanın meşruiyeti, diğer taraftan da devletin

[39] J. Habermas.1996, s. 118.
[40] J. Habermas.1996, s. 125.

meşruiyeti müzakereci demokrasinin ve rasyonel görüş -ve istenç- oluşumunun hukuksal kurumsallaşmasına bağlanır. Bu sayede, Habermas, hukuk devletinin normatif değerlendirmesini yaptığını ve hukuk devleti ile demokrasi arasında içsel bir ilişki olduğunu gösterdiğini iddia eder. Ancak, bu yaklaşım yazının temel sorusu için sorunsuz gözükmez. Habermas, hukuk devleti ile demokrasi arasındaki ilişkiyi içsel olduğu kadar dolaylı olarak da kurmuştur. Diğer bir ifade ile, hukuk devleti, *per se*, demokratik meşruiyet ilkesi olarak kavramsallaştırılmaz. Devletin, hukuk düzeni içerisinde hareket etmesi ve kanunların devlet için de geçerli olduğu düşüncesi olarak hukuk devleti demokratik bir içerik Habermas'ta da kazanabilmiş gözükmez. Daha çok demokratik meşruiyetin hukuk düzeninin oluşumunda, yasaların yapılmasındaki usulde gerçekleştiği düşünüldüğünde, hukuk devleti hâlihazırda demokratik meşruiyeti sağlanmış yasalara uymaktan dolayı demokratik bir karakter alacaktır. Ancak bu durum, hukuk devleti ilkesinin kendisi ile beraber gelen gerekli bir sonuç olmadığı iddia edilebilir gözükmektedir.

Bir Adalet Kriteri Olarak Hukuk Devleti: Otfried Höffe

Devletin ve hukukun meşruiyeti sorusuna ancak normatif bir bakış açısı ile cevap bulunabileceğini söyleyen bir başka çağdaş düşünür de Otfried Höffe'dir. Höffe'nin meşruiyet teorisini tartışırken, temel çalışmalarından biri olan *Siyasal Adalet: Eleştirel Hukuk ve Devlet Felsefesi İçin Temeller* (1995) adlı çalışmasına odaklanacağım.[41] Bir adalet kuramcısı olarak Höffe, siyasal adaleti, devlet ve hukuk için yegâne meşruiyet kriteri olarak kavramsallaştırır. Denebilir ki, kuramındaki adalet kriteri, hukuk pozitivistlerinin yadsıdığı ahlâk bakış açısını sağlar. Höffe, hukukun ahlâktan ayrılmasının aynı zamanda hukuk ve devletin meşruiyeti konusunda adalet sorusunun göz ardı edilmesi anlamına geldiğini söyler. Höffe'nin kendi kuramı ile yapmaya çalıştığı, adalet kriterini tekrar tartışmanın içine alacak şekilde hukuk ve devleti değerlendirmektir. Bu nedenle, Höffe'nin adalet kavramsallaştırmasını ve adalete ilişkin pozitivist düşünceyi anlamak bu yazının amacı için önemlidir. Çünkü Höffe, ileride detaylı olarak tartışılacağı gibi, hukuk dev-

[41] Bu çalışmasında Höffe iki farklı yaklaşımı –siyasal ve hukuk pozitivizmi ve anarşizm– eleştirerek kendi argümanlarını kurar. Hukuk pozitivizmine ilişkin olarak, Höffe meşruiyet sorusuna odaklanır ve Habermas ile paralel olarak hukuk ve ahlâk ayrımını eleştirir. Höffe'ye göre, hukukun ve devletin meşruiyetine ilişkin temel tartışmaya normatif perspektif sokulmadığı sürece modern toplumlarda meşruiyet konusunu anlamak mümkün olamaz. Diğer taraftan, Höffe, anarşizme karşı siyasal kurumların ve hukuk kurumlarının gerekliliğini savunur. Anarşizmin bir toplum prensibi olarak *Herrschaft*'tan özgürleşme ideali, Höffe'nin perspektifinde adil *Herrschaft* fikri ile eleştirilir. Ancak, bu yazının temel sorunsalı olan hukuk devleti ve meşruiyet ilişkisi çerçevesinde Höffe'nin hukuk pozitivizmine olan eleştirisini ve meşruiyet sorununa gereken ahlâk kriteri olarak siyasal adaleti nasıl kavramsallaştırdığı üzerinde duracağım.

letini hukukun uygulanması aşamasında meşruiyet için gerekli olan adalet kriteri olarak tanımlar.

Pozitivizmin temel argümanı adaletin göreli olduğudur. Toplumda farklı ve çatışan adalet anlayışları vardır. Diğer bir ifade ile neyin adil neyin adaletsiz olduğuna objektif olarak karar vermek imkânsızdır. Höffe, Hans Kelsen'in hukuk pozitivizminde, normatif bir kavram olarak adaletin rolünü tamamen reddettiğini söyler. Kelsen'e göre çatışan adalet kavramsallaştırmaları arasından birini veya diğerini geçerli olarak kabul etmek mümkün değildir. Bu sebeple, "objektif geçerlilik kategorisinin adalet kavramı alanında hiçbir anlamı yoktur".[42]

Adaletin göreli olduğu yönündeki pozitivist görüşe karşı Höffe farklı adalet kavramsallaştırmalarının ve anlayışlarının ötesine geçip, bunların ardındaki görelilik iddiası tarafından göz ardı edilen ortak zemini aramanın gerekliliğine işaret eder. Höffe'ye göre, önemle vurgulanması gerekir ki bütün görelilik iddiaları savlarını temellendirmek için sadece "bölüşümsel adalet" sorunu üzerine odaklanırlar. Bölüşümsel adalet sorunu faydanın ve yükün nasıl bölüşüldüğü ile ilgilidir. Bu soruya verilecek cevaplar referans noktasına veya bölüşümde temel alınan kritere göre değişir.[43] Dolayısıyla neyin adil olup olmadığı da referans noktasına göre değişecektir. Dahası, bu kriterlerden herhangi birisinin önceliğini ileri sürmek de mümkün değildir. Bu yolla adaletin göreliliği temellendirilmiş olur. Ancak, Höffe, bölüşüm probleminin adalet sorusunun sadece sınırlı bir yanını oluşturduğunu savunur. Bölüşüm sorusu yanında, değişim ve prosedüre ilişkin konularda başka adalet soruları da vardır. Höffe, adaletin bu alanlarında tartışmaya ve çelişkiye yer bırakmayacak şekilde ortak ve objektif olarak kabul edebileceğimiz kuralların var olduğunu iddia eder. Örneğin, değişim konusunda hakkaniyet ilkesi geçerlidir. Buna benzer şekilde usule ilişkin konularda da adil olarak kabul edilen tartışma götürmez temel kurallar[44] vardır. Söz konusu olan ortak kabulün arkasında yatan neden, böylesi tartışma götürmez kurallar "yine tartışma götürmez olan adaletin üst ilkesi gibi çalışırlar, ki bu da tarafsızlıktır".[45] Diğer bir ifade ile, Höffe tarafsızlık ilkesinin, hakkaniyet ilkesini ve prosedürel kuralları içeren kapsamlı ilke olarak tanımlanabileceğini söyler ve

---

[42] Otfried Höffe, *Political Justice: Foundations for a Critical Philosophy of Law and the State*, J. C. Cohen (çev), Polity Press, 1995 s. 123.

[43] Örneğin, bölüşüm, liberteryanlarda 'herkesin yeteneğine göre', hukukun üstünlüğü savunucularında 'herkesin kanuni haklarına göre', aristokratik maksime göre 'herkesin hak ettiğine göre', veya sosyalist anlayışta 'herkesin ihtiyacına göre' yapılabilir. O. Höffe. 1995, s. 22.

[44] Bu tür tartışma götürmez temel kurallar için Höffe şu örnekleri verir: anlaşmazlık durumunda karşı tarafın argümanını dinleme zorunluluğu (audiatur et altera pars); birisinin kendi davasında yargıç olmasının yasaklanması (nemo judex in sua causa) bkz. O. Höffe. 1995, s. 23.

[45] O. Höffe. 1995, s. 23.

bu tür adaletin tartışma götürmez ilkelerinin varlığını görelilik görüşünün üstesinden gelmek için yeterli görür.

Höffe, tarafsızlığın iki ayrı kademesini tanımlar. Birinci kademe kuralların uygulanması ile ilgilidir, ikinci kademe ise kuralların yapılışı ile ilgilidir. "Kuralların uygulanmasında tarafsızlık olarak prosedürel adalet nosyonu esas adaletten ziyade ikincil/yardımcı adalet meselesidir... Esas adalet, kuralların kendilerinin adil olması durumunda ortaya çıkar".[46] Yani, esas adalet tarafsızlığın ikinci kademesinde mümkündür.

Tarafsızlık ilkesini, farklı adalet kavramsallaştırmaları için ortak zemin olarak tanımlamasının yanında, Höffe hukuk pozitivizminin adaletin göreliliği iddiasını altetmek için semantik analiz geliştirir. Bu analizinde öne sürdüğü iki iddiaya göre; adalet perspektifinden yaptığımız değerlendirmeler nesnel yargılardır, ve adalet sadece insan eylemleri, özellikle de toplumsal ilişkiler veya toplumsallığa ilişkin eylemler ile alakalıdır.

Höffe, nesnel değerlendirmenin yüklemleri olarak adil ve adaletsizin sadece insan eylemleri için geçerli ya da söz konusu olduğunu söyler. Diğer bir ifade ile, hiçkimse doğal bir fenomenin adilliğini veya adaletsizliğini iddia edemez. Örneğin, sıcak hava veya fırtına adil veya adaletsiz olarak değerlendirilemez. "[Adil ve adaletsiz yüklemleri ile yaptığımız] değerlendirmemizin nesnesi bir çok yönü ile –eylemler, ajanlar, kurallar, eylem kuralları sistemleri, ve insan davranışının çerçevesine şekil veren kurumlar– insan praksisidir".[47]

Bu sav doğrultusunda, Höffe, adaleti bir toplumsal yükümlülük olarak tanımlar. Bu noktayı daha iyi anlamak için, Höffe, genel olarak toplumsal yükümlülük kavramını ikiye ayırır. İlk olarak, toplumsal yükümlülükler; pozitif yükümlülükler, ve pozitif yükümlülükleri değerlendirmek için kullandığımız toplumsal yükümlülükler olmak üzere ikiye ayrılır. Bu ikinci tür yükümlülük (toplumsal) adaleti kapsar. Ancak, adaletin semantik analizi için toplumsal yükümlülükler arasında da bir ayrımın yapılması gereklidir. Böylelikle eleştirel-normatif kavramların -bunlardan birisi de adalettir-, farklarını açıklamış oluruz. Örneğin, yararlı-yararsız, verimli-verimsiz, avantajlı-dezavantajlı yüklemleri de pozitif yükümlülüklerimizi değerlendirdiğimiz eleştirel-normatif kavramlardır. Buradaki problem, böylesi eleştirel-normatif kavramlardan adaletin farkının ne olduğunu anlamaktır. Bu noktada Höffe, adaletin özgüllüğünü göstermek için toplumsal yükümlülüklerin üç kademesinin altını çizer (Bu üç kademe aynı zamanda normatif değerlendirmenin üç biçimidir).[48] Yükümlülüklerin bu üç kademesi, neyi ve nasıl değerlendirdiğimize

[46] O. Höffe. 1995, s. 125.
[47] O. Höffe. 1995, s. 28.
[48] O. Höffe. 1995, s. 29.

göre birbirinden ayrılır. Yükümlülüklerin birinci kademesinde önceden belirlenmiş amaçlara ulaşmak için seçtiğimiz araçlar ve yollar değerlendirmenin nesnesidir. Önemli olan önceden belirlenmiş amaçların bu kademede eleştiriden muaf oluşudur. Bu anlamda Höffe, yükümlülüklerin bu kademesini stratejik ve teknik sorular ile sınırlı olarak tanımlar. Bu nedenle de bu kademede değerlendirmelerimizi araçsal rasyonalite yönlendirir. Yükümlülüklerin ikinci kademesinde amaçlarımız, bunlardan etkilenen taraflara referansla değerlendirilir. Yükümlülüklerin bu kademesi pragmatiktir. İlk iki kademede, yararlı-yararsız, verimli-verimsiz vb. gibi eleştirel-normatif kavramlar değerlendirmede kullanılır. Yükümlülüklerin üçüncü kademesinde değerlendirme teknik ve pragmatik boyutların ötesine geçer ve ahlâkî veya etik olarak adlandırılır. Eleştirel-normatif bir kavram olarak adalet, yükümlülüklerin bu kademedeki değerlendirmesinde kullanılır. Bu nedenle, adaletin ahlâkî veya etik bir konumu vardır.

Örneğin, siyasal veya hukukî bir kurumun değerlendirmesi her üç kademede de yapılabilir. Diğer bir ifade ile, siyasal bir kurumu teknik, pragmatik veya ahlâkî açıdan değerlendirebiliriz. Bu nokta Höffe'nin görüşünde siyasal ve hukukî kurumların veya devletin ve hukukun meşruiyetini nasıl elde ettiğini anlamak için çok önemlidir. Çünkü, hukukun ve devletin meşruiyeti konusunun sadece üçüncü kademedeki değerlendirmelerde merkezî bir kaygı olarak ortaya çıktığında ısrar eder. Bu nedenle, hukukun ve devletin meşruiyeti teknik veya pragmatik bir konu olmaktan ziyade ahlâkî bir sorun olarak karşımıza gelir.

Bu yolla, Höffe, toplumsal ahlakın eleştirel standartı olarak adalet kavramsallaştırmasına erişir. Ancak, toplumsal ahlâkta adalet yegâne eleştirel standart değildir. Adaletin yanısıra, yardımseverlik, cömertlik, sempati, empati, dayanışma, hatta, minnettarlık, arkadaşlık, sevgi ve bağışlama gibi normatif kavramları da kullanırız. Höffe, adalete, toplumsal ahlâkın diğer normatif kavramları arasında en yüksek mevkiinin verildiğini öne sürer. Adaletin bu önemli pozisyonunun arkasında yatan sebep adaletin, diğer normatif kavramların aksine toplumsal aktörlerce diğerlerinden talep edilmesidir.

"Adalet, insanların yerine getirilmesinden ötürü birbirlerini sorumlu tuttukları bir toplumsal yükümlülüktür. Yardımseverlik, sempati, ve dayanışma adaletin hâlihazırda olduğu yerlerde gündeme gelir. Bu anlamda adalet, toplumsal ahlâk alanında en üst mevkiye sahiptir. Zora dayalı otoritenin var olduğu toplumsal düzenler için adalet belki de yegâne meşrulaştırıcı faktördür".[49]

[49] O. Höffe. 1995, s. 131.

Bu perspektiften bakıldığında, ahlâkî değerlendirmenin eleştirel standartı olarak adalet, meşruiyetin yegâne kaynağı olduğundan, Höffe, zora dayalı otoritenin kaynağı olarak hukukun ve devletin meşruiyetini adalet kavramında var olan ahlâktan çıkarsamaktadır.

Höffe, adalet kavramının kapsamını ve önceliğini belirttikten sonra, insanların bir arada varoluşunun farklı alanlarına denk düşen kişisel adalet ile siyasal adalet arasında bir ayrım yapar. Kişisel adalet "kişisel praksis" ile, siyasal adalet ise siyasal düzeni ve hukuk düzenini içeren "kurumsal praksis" ile ilgilidir. Ayrıca, Höffe adaletin iki farklı kademesinin olduğunu belirtir. Adaletin bu iki kademesi hem kişisel adalete hem de siyasal adalete ayrı ayrı uygulanır.

Kişisel adaletin birinci kademesinde yapılan değerlendirme bir kişinin tikel eylemleri ile ilgilidir. Daha önce belirtildiği gibi, talep edilir olma adaletin ayırtedici özelliğidir. Karşımızdakinden/diğerlerinden adil eylem talebimiz sadece birinci kademede söz konusu olabilir. İkinci kademede, kişisel adalet bir karaktere ve kişi için ahlâkî bir erdeme dönüşür. Bunun anlamı, bu kademede adalet tikel eylemlerden ziyade kalıcı bir karakter konusu hâline gelir. Höffe'nin ileri sürdüğü gibi, "erkek ve kadın birbirlerini adil eylem ile yükümlü tutabilirler, ama adil bir karakter ile değil".[50] Ancak, bunun tam tersine, siyasal adalet alanında devletten sadece tikel eylemlerinde adil olmasını değil, aynı zamanda karakteri açısından da sürekli ve özünde adil olmasını talep etmemiz mümkündür.

Adaletin bu iki alanı arasındaki etkileşim hakların ve devletin felsefî eleştirisi için önemlidir. Höffe, bu etkileşimi şu şekilde anlatır; kişisel adaletin ikinci kademesindeki anlamı ile adil olan bir birey, yani kalıcı/sürekli adil bir karaktere sahip olan birey, kanunlara arkasında devletin yaptırım tehdidi olduğu için değil, hukuka saygısından ötürü uyan bireydir.[51] Ek olarak, bu anlamda adil birey keyfiliğe karşıdır. Bu nedenle de, böylesi biri siyasal toplumdaki herhangi bir adaletsizlik eğilimine karşı önemli bir engel oluşturacaktır. Bu düşünce doğrultusunda, denebilir ki Höffe için, belli bir toplumda hukuk devleti o toplumun üyelerinin adil karakterleri sonucu elde edilebilir. Diğer bir deyişle, devlet eylemlerinde keyfilik, vatandaşların adil karaktere sahip oldukları sürece sınırlandırılır.

Höffe, adaletin semantik analizini yaptıktan ve kişisel adalet ile siyasal adalet arasındaki farkı belirttikten sonra, normatif bir kavram olarak siyasal

---

[50] O. Höffe. 1995, s. 33.

[51] Hukuka saygıdan ötürü uyulması düşüncesi Habermas ve Höffe'de ortaktır. Ancak, Höffe, Habermas'ın vatandaşların hukuk düzeninin yazarları olması anlamında kanunların yapılması ile ilgili prosedüre merkezi bir önem atfetmez. Siyasal adaletin tesisi için asıl olan kanunların nasıl yapıldığından ziyade vatandaşların bir karakter olarak adil olmalarıdır.

adaletin içinde iki farklı boyutun bir araya geldiğini söyler. Bir tarafta, normatif boyut –ki bu ahlâk perspektifidir- diğer tarafta da normatif olmayan boyut– bu da siyasal kurumlar ve hukuk kurumlarının kendileridir.[52] Höffe iki soruyu cevaplamaya çalışır. Birincisi; siyasal adaletin normatif olmayan boyutu olarak siyasal kurumlarda ve hukuk kurumlarında meşrulaştırılması gereken nedir? Höffe'ye göre bu sorunun cevabı zor kullanma gücüdür, ve zor kullanma gücünün meşruiyeti sadece ahlâk perspektifinden sağlanabilir. Bu bakımdan, ikinci soru siyasal adaletin normatif boyutu ile ilgilidir: siyasal kurumların ve hukuk kurumlarının meşruiyeti için ahlâk perspektifi neden gereklidir?

Höffe'ye göre, eğer bir işbirliği topluluğu olarak toplumun, zor kullanma gücü olmaksızın üyelerinin özgür kabulleri ile kurulduğunu varsayarsak, hiçbir şekilde meşruiyet problemi olmayacaktır. Çünkü meşruiyet problemi zor kullanma gücünün söz konusu olduğu zaman ortaya çıkar. Zor kullanma gücü toplumun üyelerinin eyleme özgürlüğüne kısıtlama getirir. Bu zorlama gücü etkilenen taraflara bir maliyet veya dezavantaj yaratır. Bu nedenle, devletin ve hukukun zor kullanma tarafı meşrulaştırılmak zorunda olan yanıdır.

Dolayısıyla, sorun zorlama gücünün meşruiyetinin nasıl sağlanacağıdır. Yukarıda da belirtildiği gibi, Höffe'ye göre meşruiyet sadece siyasal adaletin normatif boyutunu teşkil eden ahlâkî bakış açısı ile garanti edilebilir. Eğer bir şeyin meşruiyeti onun varolan normlara uygunluğunun gösterilmesi yoluyla sağlanıyorsa, bu sürece pozitif meşrulaştırma denir. Örneğin, pozitif meşrulaştırmada, bir yasanın meşru olduğu, hâlihazırda var olan kanunlara uygun/göre yapıldığının gösterilmesi ile iddia edilir. Ancak, zorlama gücünün meşruiyeti için pozitif meşrulaştırma mümkün değildir. Bu noktada görüyoruz ki, Höffe hukukun meşruiyeti konusunda hukuk pozitivistleri ve formalistleri ile ters düşmektedir. Höffe, zorlama gücü için gerekenin eleştirel meşrulaştırma olduğunu ileri sürer. Eleştirel meşrulaştırma, pozitif-öncesi veya pozitif-üstü bir zemine geçen, diğer bir ifadeyle de ahlâkî bakış açısında konumlanan bir meşrulaştırmadır, ki bu da siyasal adalet perspektifidir.[53]

Eleştirel meşrulaştırma sürecinde, zorlayıcı gücün varlığı ve yokluğu durumlarında neler kazanıp neler kaybettiğimizi değerlendirmemiz gerekir. Dolayısıyla Höffe'nin ileri sürdüğü biçimi ile meşruiyet sorusu bir tür maliyet-fayda analizine dönüşür.[54] Böylesi bir analizi yaparken değerlendirmelerimizi üç farklı perspektiften –ki bu perspektifler daha önce

[52] O. Höffe. 1995, s. 34.
[53] O. Höffe. 1995, s. 37.
[54] O. Höffe. 1995, s. 38.

değindiğim Höffe'nin yükümlülüklerin değerlendirmesindeki üç kademedir: teknik, pragmatik ve ahlâkî – yapabiliriz.

Höffe'ye göre, zor kullanma gücü için meşruiyet gereksinimi, zor kullanma gücünün bir sonucu olarak insanların özgürlüklerinde kısıtlamaya sebep olmasıdır. Dolayısı ile sadece belirli bir sonuca varmak için kullanılan araçları değerlendirebildiğimiz ve sonuçları değerlendirme dışı tuttuğumuz teknik bakış açısı zor kullanma gücünün meşruiyeti için –ikinci ve yardımcı bir öneme sahip olmasıyla birlikte– yetersizdir.

Ancak, Höffe'nin hukuk devletine ilişkin görüşlerini anlayabilmek için teknik değerlendirmeye atfedilen bu ikincil rolün üzerinde durulmalıdır. Höffe'nin belirttiği gibi, toplumsal düzenlemeler meşruiyetlerini sağladıktan sonra uygulanmak durumundadırlar. Uygulama safhasında da siyasal adalet perspektifinden değerlendirilirler ki adil düzenlemelerin adil uygulanmasının değerlendirilmesi meşruiyet sorusunun diğer bir evresini teşkil eder. Toplumsal düzenlemelerin gerçekleşmesinin adilliği kuralların oluşumundan ziyade uygulanmasındaki tarafsızlık ile yani tarafsızlığın ikinci kademesi ile ilgilidir. Bu noktada, Höffe'nin meşruiyet teorisinde hukuk devleti sahneye çıkar. Höffe için, hukuk normları söz konusu olduğunda elimizde hukuk devleti fikri vardır, ancak hukuk devleti kuralların yapılması/oluşumu ile değil, sadece uygulanması ile ilgilidir. Ancak, Höffe için hukukun meşruiyetiyle ilgili olan temel tartışma hukukun oluşumunda yer aldığı için hukuk devleti ilkesi hukukun meşruiyetinde ikincil ve yardımcı bir rol edinmektedir. Bu anlamda da hukuk devleti ilkesi sadece kısmî meşruiyeti sağlayabilir.

Teknik açıdan yapılan değerlendirmenin yetersizliğini gösterdikten sonra, Höffe ikinci kademe olan pragmatik değerlendirmeyi tartışır. Pragmatik değerlendirme etkilenen tarafların perspektiflerini dikkate aldığı için teknik bakış açısına nazaran daha yeterli gözükmektedir. Ancak, meşruiyet sorusunda söz konusu olan toplumsal zorlama gücü olduğu için etkilenen taraflar şahıstan ziyade gruplardır ve maliyet-fayda analizinde pragmatik perspektifin altından kalkamayacağı bir çoğulluk söz konusudur.[55] Höffe'nin belirttiği gibi geleneksel ortak iyi kavramında bu çoğul durumun aşıldığı, ve meşruiyetin, toplumsal kurumların toplumun refahı için hizmet ettikleri sürece sağlanacağı düşünülmüştür. Ancak bu görüş toplumu ortak iyinin kolayca belirlenebileceği homojen bir yapı olarak kabul ettiğinden ve toplumsal çatışmaları göz ardı ettiğinden sorunlu ve yanıltıcıdır. Meşruiyet sorunsalı verili toplumdaki heterojenliğin kabul edilmesi ile çözülmelidir. Bu durumda meşruiyet sorusu şu şekilde yeniden formüle edilebilir: devletin zorlama gücünün

[55] O. Höffe. 1995, s. 38-39.

bir grubun maliyet-fayda analizinde pozitif çıkması diğerinde ise negatif çıkması hâlinde bu çatışmanın üstesinden nasıl gelinecek?[56]

Pragmatik perspektifin tek başına yetersizliği faydacılıkta da söz konusudur. Faydacılığın toplumu homojen bir yapı olarak kabul etmemesine ve her bir bireyi dikkate almasına rağmen, Höffe'ye göre, faydacı perspektifte yapılması gereken avantajlı tarafları ve dezavantajlı tarafları hesaplamaktır. Bu hesap sonunda eğer avantajlı taraflar fazla ise meşruiyet sağlanmış olur. Ancak, zorlama gücünün meşruiyeti böylesi bir faydacı hesaplama ile sağlandığında sonuç aslında zorlama gücünün avantajlı taraflarca dezavantajlı tarafa dayatılmasıdır. Bu durumda da zorlama gücü dezavantajlı olanlarca gayrimeşru ve şiddetin taşıyıcısı olarak görülecektir. Başka bir ifade ile, faydacı yaklaşım hesaba her bir bireyi katarak başlayıp, bir kısmını göz ardı ederek sonuca ulaşır.

Faydacı yaklaşımda meşruiyet kolektif avantajı arar. Ancak, Höffe'ye göre, zorlama gücünün meşruiyeti için gerekli olan kriter bölüşümsel avantajdır, kolektif değil.[57] Burada belirtilmesi gerekir ki, bölüşümsel avantaj karşılıklı avantaj anlamına gelir. Höffe'nin ortaya koyduğu biçimi ile bölüşümsel avantaj, avantajların etkilenen taraflara üçüncü bir taraf eliyle dağıtılması ve bölüştürülmesi anlamına gelmez. Daha ziyade, bölüşümsel avantaj etkilenen partiler arasındaki değişim ile elde edilir. Bölüşümsel avantajın kriteri ahlâk perspektifini –yani normatif değerlendirmenin üçüncü kademesini– içermektedir.

Höffe'nin genelde toplumsal zor kullanma gücünün, özelde hukuk ve devletin meşruiyeti üzerine temel argümanı siyasal adaletin yegâne meşruiyet kriteri olduğudur. Çünkü, pozitivizmin ve tarihselciliğin siyasal söylemden ve hukuk söyleminden ayırdığı ahlâk boyutu sadece siyasal adalet ile tekrar dahil edilebilir. Denebilir ki, siyasal adalet olarak ahlâk perspektifi, devlet ve hukukun eleştirisinin yapılabileceği bir standart sağlar.

Höffe diğer normatif değerlendirme biçimleri yanında adalet perspektifiyle yapılan normatif değerlendirmeleri taviz vermez olarak tanımladığından, Kantçı terminolojiyi takip ederek, adalet perspektifi için kategorik olarak geçerli demektedir. Bu suretle, adaleti "zor kullanma gücünün olduğu toplumsal ilişkiler için koşulsuz buyruk" benzer şekilde, siyasal adaleti de "siyasal ve hukuk düzenleri veya devlet ve hukuk için koşulsuz buyruk" olarak tanımlar.[58]

---

[56] O. Höffe. 1995, s. 39.

[57] O. Höffe. 1995, s. 152.

[58] O. Höffe. 1995, s. 41, ayrıca bkz. Aslı Çırakman, "Bir Meşruiyet Sorunu Olarak Siyasal Adalet: Rawls ve Höffe" E. Fuat Keyman (der.), *Liberalizm, Devlet, Hegemonya*, Everest Yay, İstanbul 2002 s. 133-134.

Ancak sorulması gereken soru, siyasal adaletin zor kullanma gücünü nasıl meşrulaştırdığıdır. Burada belirtilmesi gereken nokta, Höffe adaleti bölüşümsel avantaj ve tarafsızlık ilkesi olarak kavramsallaştırır. Diğer bir ifade ile, siyasal adalet ne yalnızca tarafsızlık prensibi olarak ne de tek başına bölüşümsel adalet olarak anlaşıldığında meşruiyet sorusu için yeterli bir cevap sağlayabilmektedir. Buradan hareketle, Höffe siyasal adalet ile meşruiyete "iki aşamalı prosedür" sonucunda ulaşır. Birinci aşamada, toplumsal düzenin sağlanması için zor kullanma gücünün varlığının, etkilenen taraflar için faydalı olup olmadığı değerlendirilir. İkinci aşamada ise, her bir bireyin bu faydadan yararlanıp yararlanmadığı tartışma konusudur. Birinci aşamada (toplumsal) -pragmatik meşruiyet söz konusu iken, adalet perspektifi sadece ikinci aşamada dikkate alınır. Dolayısı ile sadece (toplumsal) -pragmatik değerlendirme zor kullanma gücü için yeterli değildir. Eğer zor kullanma gücü etkilenen taraflar için faydalıysa, fakat bu fayda her bir birey tarafından paylaşılmıyorsa, o zaman zor kullanma gücü için meşruiyetten bahsedilemez.

Höffe'nin yaklaşımından hareketle bu yazının hukuk devletine ilişkin temel sorusu nasıl cevaplanabilir? Höffe özelinde bu soruyu ikiye ayırabiliriz. Birincisi, Höffe'nin siyasal adalet perspektifinde hukuk devleti bir meşruiyet ilkesi midir? İkincisi, birinci soruya olumlu cevap verilirse anlamlıdır, hukuk devleti demokratik bir meşruiyet ilkesi midir? Hatırlanacağı gibi Höffe hukuk devleti ilkesini, tarafsızlığın kuralların uygulanması ile ilgili olan kademesine yerleştirir. Dolayısı ile hukuk devleti ilkesi, devletin de uymak zorunda olduğu hukuk düzeninin oluşumu ile ilgili değildir. Ayrıca, hukuk devleti sadece uygulama ile ilişkilendirildiğinden hukuk düzeninin ve siyasal düzenin hukuk devletine referansla değerlendirilmesi, normatif değerlendirmenin birinci kademesine, yani teknik veya stratejik değerlendirmeye denk düşer ki bu kademe Höffe'nin de belirttiği gibi normatif açıdan en zayıf olandır.

Bu açıdan bakıldığında, Höffe'nin hukuk devleti ilkesine meşruiyet sorusu bağlamında birinci veya merkezî bir rol atfetmediği söylenebilir. Daha ziyade, hukuk devleti ilkesi siyasal adalet kavramı çerçevesinde yapılan meşruiyet tartışmasında ikincil bir konuma sahiptir. Sonuç olarak, birinci soruya olumlu cevap vermek mümkün gözükmemektedir. Diğer bir ifade ile hukuk devleti ilkesi, demokratik olması bir yana, zaten temel meşruiyet kıstası olarak kavramsallaştırılmamıştır.

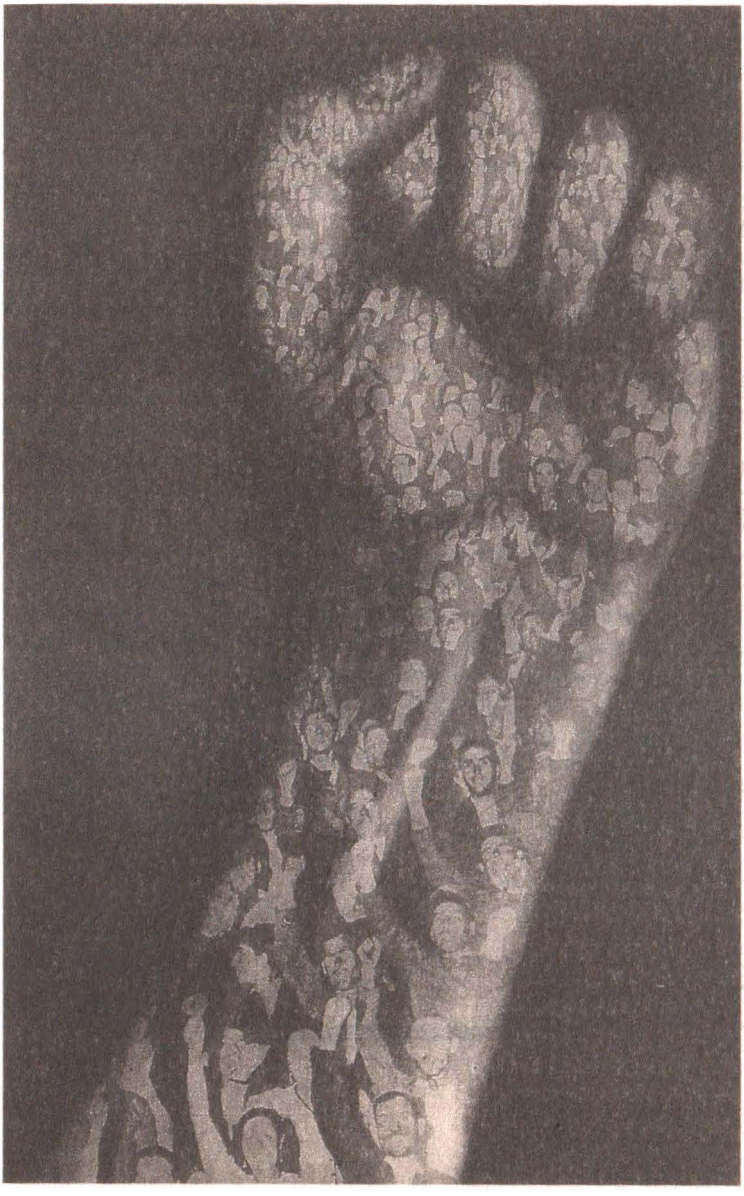
Sonuç yerine

Modern toplumlarda bir meşruiyet ilkesi olarak hukuk devleti düşüncesinin demokrasiyle olan ilişkisi bu çalışmada problematize edildi. Bu amaç doğrultusunda sunulup tartışılan yaklaşımlardan hukuk pozitivizmi ve for-

malizmin paylaştıkları temel öncül olan hukuk-ahlâk ayrımı nedeni ile meşruiyet anlayışlarında döngüsel olduğu savunuldu. Bu anlamda, meşruiyet tartışması için normatif bakış açısının gerekliliği ortaya konmaya çalışıldı. Böylesi bir normatif bakış açısı için çalışma, Jürgen Habermas ve Otfried Höffe'nin kuramları üzerine odaklandı. Çalışmanın göstermeye çalıştığı, sorunsuz olmamakla beraber, bir taraftan, Habermas'ın tartışım kuramının, hukukun oluşumundaki demokratik meşruiyet için önemli bir yaklaşım olduğu, diğer taraftan da, Höffe'nin adalet anlayışını meşruiyet sorunsalı ile verimli bir şekilde bir araya getirdiğidir. Ancak, her iki düşünürün yaklaşımlarından da, demokratik meşruiyet ilkesi olarak hukuk devleti düşüncesine ulaşılmadığı çalışmanın temel savlarından birisidir. Bunun nedeni, demokratik meşruiyet tartışmasının kaçınılmaz olarak hukukun oluşumunu kapsaması gerektiğidir. Ancak, hukuk devleti ilkesi, her iki düşünürde de hukukun oluşumu ile ilişkilendirilmemiştir.

Bu noktada, çalışmanın sonucu olarak, hukukun meşruiyeti ile devletin meşruiyetini, birbirleri ile ilişkili olmakla beraber, ayrı düşünülmesini öneriyorum. Böylesi bir ayrım, hem meşruiyet ilkesi olarak hukuk devletinin, hem de genelde meşruiyet sorunsalında demokratik içeriğin konumunu açıklamamıza yardımcı olacaktır. Hukuk devleti ilkesi, sadece devletin meşruiyeti ile ilişkilidir. Öte yandan, devletin bağlı olması gereken hukukun meşruiyeti sorunsalı cevapsız kalır. Ancak, açıktır ki demokratik meşruiyetten yoksun bir hukuk sistemi çerçevesinde hukuk devleti ilkesi kendi başına demokratik içeriği sağlamaz ve gerektirmez.

BUGÜN



David Evans, John Heartfield, *Aiz!* VI 1930-1938

Demokrasinin Alacakaranlık Kuşağı

Etyen Mahçupyan

Yeni olanın cazip bulunduğu bir dönemden geçiyoruz. Ama bu yeni bir şey değil. Geçmişte de birçok kez çeşitli toplumlar yeninin bizatihi anlamlı ve değerli olduğunu düşündüler; tercihlerini o yönde kullandılar. Bunda garipsenecek bir durum belki yok, ama yeniyi anlamlı kılanın nasıl bir konjonktür olduğu sorusundan kaçınmak da mümkün değil. Yeni olanın cazibesi, çoğu zaman yeniye evrensellik atfedilmesine; yeninin kalıcı bir sıçrama olarak algılanmasına neden olur. Bu ise olayın tarihselliğini gizler ve yaşananın gerçek anlamının irdelenmesine yönelik fırsatları heba eder.

Günümüz de yeni olanın peşinden gidiyor. Özellikle küreselleşme etrafında dönen tartışmalar, gelecekte 'yeni bir devletle' karşılaşacağımızı müjdeliyor. Kabaca söylersek bu daha etkin ve daha demokratik bir devlet olacak. İyi de niye böyle olsun? Küreselleşmeye atfedilen bu dinamiğin mantığı ne? Çünkü bilindiği gibi küreselleşme herşeyden önce bir formatın, biçimin küresel hale gelmesidir. Her alanda yaşanmakta olanlar öncelikle biçim ve görüntü olarak birbirine benzemekte. Sanki karşımızda, renkleri bazen so-

luklaşsa da her kültürde ve coğrafyada tekrarlanan sabit bir fotoğraf bulunmakta.

Bu gözlemden hareketle küreselleşmenin bir standartlaşma ve ölçek genişlemesi olduğunu söylemek mümkün. Bir patternin giderek büyüyen mekansal ölçeklere egemen olması ve yerel çeşnileri massederek kendini yinelemesi... Ancak hâlâ gerçekte küreselleşen şeyin ne olduğu sorusu yanıtlanmış değil. Kendini tekrarlayan 'zarfı' takip etmek kendiliğinden 'mazrufun' niteliğini ele vermiyor. Bir adım daha ilerlersek küreselleşmenin belirli taşıyıcılar yoluyla gerçekleştiğini, asıl kalıcı olanın bu taşıyıcı öğeler olduğunu ileri sürebiliriz. Söz konusu taşıyıcılar kurumlar ve ilkelerdir. Küreselleşme bugün hemen her toplumda aynı kurumsal yapıların oluşmasına neden olmakta; bu kurumların kendi aralarındaki ve küresel kurumlarla ilişkisini standardize etmekte; ve bu kurumların işleme biçimini küresel ilkelere dayanarak yeniden oluşturmakta.

Sonuçta hemen her yerde benzer devlet yapılarının ve yönetim biçimlerinin egemen olduğu bir dünyaya doğru evriliyoruz... Ancak bu noktada fazla naif olma şansımız da yok. Çünkü bu evrilmenin ancak kağıt üzerinde geçerli olduğunu, gerçekte kurumların ve işleyiş biçimlerinin toplumdan topluma büyük farklılıklar gösterdiğini biliyoruz. Diğer bir deyişle küreselleşme var olan zihniyet yelpazesinin içinde işlev görüyor. Küreselleşmenin tezahürü olan bir kurum ya da ilke, geldiği coğrafyada var olan zihniyetin içinde yeniden içerik kazanıyor. Dolayısıyla da küreselleşme her yeri birbirine benzettiği ölçüde, her yerin kendini yeniden tanımlamasına olanak tanıyarak yeni bir farklılaşmanın da yolunu açıyor.

Bunun anlamı, küreselleşmeye atfedilen yeni demokratik mekanizmaların değişerek ve 'ehlileşerek' yerel adaptasyona uğradıklarıdır. Diğer taraftan bu durum gerçekte neyin küreselleştiği sorusunun hâlâ yanıtsız kaldığına da işaret eder. Eğer küreselleşen şey sadece yüzeysel bir görünümse, her toplum küreselleşen kurum ve ilkeleri kendine göre yoğurup kendine benzetmekteyse; küreselleşmeye kendine has bir anlam vermek mümkün müdür? Böylece gerçekte küreselleşen şeyin ne olduğuna ilişkin olarak, daha temel bir perspektife geliyoruz. Çünkü her küreselleşme dinamiği belirli bir 'merkez' kültürün dışa doğru yayılmasını ima eder. Ne var ki bu merkez kültür de belirli bir zihniyet içinde şekillenmiştir. Dolayısıyla aslında her küreselleşme esas olarak merkezin zihniyetinin küreselleşmesidir. Yaşanan dinamiğin bütün diğer unsurları, zihniyetle mukayese edildiğinde birer görüntüden ibarettir.

O zaman esas soru şudur: Acaba günümüz küreselleşmesinde merkezin zihniyetinin hangi niteliği, yaşanmakta olana 'yeni' sıfatını hakettirmektedir? Diğer bir deyişle, eğer yönelimler gerçekten yeni bir devlet ve yönetim anlayışına doğru ise, acaba merkezin zihniyetinde bunu sağlayan unsur nedir?

Öte yandan merkezin zihniyetine damgasını vuran ideolojinin modernizm olduğu onlarca yıldan beri yazılıp çizilmekte. Bu ideolojinin relativist ve otoriter zihniyetlerin bileşkesine dayandığı da nerdeyse basmakalıp bir gözlem. Modernizmin bir yanı, kendi fikir ve istekleri olan birbirinden bağımsız bireylerin eşdüzeyli homojenizasyonundan beslenmekte. Diğer yanı ise, bu eşdüzeyli bireylerin kendi rızalarıyla oluşturdukları devletin onlar üzerinde kurduğu hegemonyadan.

Ulus-devlet bu kendine özgü bileşimin en billurlaşmış halidir. Çünkü ulus-devlet altında bireyler 'vatandaş' konumuna girerek hukuken homojenleşmekte; devletin toplum üzerindeki hegemonyası ise aynı vatandaşlar sayesinde meşrulaşmaktadır. Her vatandaşın ayrı ayrı devlete bağlandığı bu tahayyülde, devlet her bir bireyi tek tek temsil ettiği ölçüde, devletle vatandaş arasında 'doğal' bir hiyerarşi oluşmaktadır. Çünkü devletin aklı, her bir vatandaşa ulaşıp kapsadığı ölçüde, tek bir vatandaştan mutlak olarak daha fazladır. Doğal olarak modern dünyanın ulus-devletleri de birbirine tam olarak benzemezler. Bazıları relativist, yani bireye dayanan perspektife; bazıları ise otoriter, yani devlet merkezli bir yaklaşıma daha fazla ağırlık verirler. Ancak sonuçta tüm farklılaşma modern ulus-devletin tanım ve işlev sınırları içinde kalır. Bu yelpazede ise kimse için yeni ya da bilinmeyen bir şey yoktur...

O halde küreselleşmenin yeni bir devlet mantığı ürettiğine dair iddiaların temeli ne olabilir? Bu durumun tek bir açıklaması var: Merkezin zihniyeti de değişmektedir ve küreselleşme merkezin kültürünü yayarken, gerçekte bu değişmekte olan zihniyetin de taşıyıcılığını yapmış olmaktadır. Nitekim bugün 'yeni devlet' için öne sürülen niteliklerin hiç biri moderniteden ya da modernizmden çıkarsanamaz. Katılım, ikna, şeffaflık, delegasyon gibi kavramlar yeni olmamakla birlikte; modern ideolojiler hiçbir zaman bunları günümüzde olduğu gibi anlamlandırmamışlardır. Bugün katılımın doğru kararlara ulaşmak için elzem olduğunu düşünmekteyiz, çünkü devletin bizatihi kuşatıcı bir akıl olduğuna inanmamaktayız. İkna yöntemlerini doğru bulmaktayız, çünkü çoğunlukçu yaklaşımların büyük sıklıkla toplumları yanlış tercihlere ittiğini görmekteyiz. Şeffaflığı zorunlu görmekteyiz, çünkü doğru kararların ancak açık bilgi ortamında doğabileceği bir yana; devletin kendine bilgi saklayarak güç oligarşisi oluşturmasına ilkesel olarak karşıyız. Nihayet delegasyonun neredeyse ahlaki bir önkoşul olduğunu düşünmekteyiz, çünkü insanların kendilerini ilgilendiren konularda doğrudan sorumlu ve yetkili olmalarının toplumsal katkıyı ve mutluluğu maksimize ettiği yargısına sahibiz.

Tabii hepimiz tam olarak bu fikirde değiliz. Ama bugün her nedense kimse yukarıdaki ilkelere açıktan karşı çıkamamakta. Aynı şekilde bugün nedense herkes 'sivil toplumcu' olmuş durumda ve 'yeni devlet'in sivil toplumla işbirliği içinde davranmasını uygun görmekte. Oysa modernitenin iki

büyük ideolojisi olan liberalizm ve sosyalizmden böyle bir ilkesel çıkarsama yapmak olanaksız. Dolayısıyla bugün bize 'yeni bir devlet' aratan dinamiğin ardında küreselleşme değil, küreselleşmenin yaygınlaştırdığı yeni bir zihniyet yatmakta.

Geçen yüzyılın son çeyreği modernizmin yıpranmasına, postmodern tabir edilen bir dönemin gündeme gelmesine neden oldu. Bu entelektüel kırılmanın nedeni, modernitenin çeşitli krizlere girmesi; yani modern devletin modern toplumun sorunlarını çözmekte yetersiz kalmasıydı. Bu krizlerin başında 'vatandaşlık krizi' gelmekteydi. Modernite her vatandaşın her konuda birbirinden farklı talep ve pozisyonlara sahip olacağından hareketle; kimsenin tüm alanlarda azınlıkta kalmayacağını, her bireyin en azından bir konuda kendisini çoğunluğun parçası olarak bulacağını ima etmekteydi. Oysa istihdam, yaşam standardı ve eğitim gibi temel konularda bunun böyle olmadığı, bazılarının sürekli olarak etkisizleşip toplum dışına itildiği ortaya çıktı. İkinci olarak, modernite toplumun bağımsız bireylerden oluştuğunu, bu bireylerin sayısız alt kimliklere sahip olduğunu ve her an bunlardan birinin önplana çıkabileceğini varsaymaktaydı. Ne var ki yaşananlar bundan farklı oldu ve ulus-devlet altında her toplumda birçok etnik ve dinsel kimlikler serpilmeye ve yeniden siyasallaşmaya yöneldiler. Diğer bir deyişle modern devlet anlayışı insanı istediği biçimde bireyselleştiremedi. Nihayet modern ideolojiler, aydınlanmacı bakışın ya kendiliğinden ya da devlet zoruyla bir 'ahlaki denge' üreteceğini varsaydılar. Ama bu da gerçekleşmedi ve normların içeriksizleştiği, ortak değer yargılarının anlamsızlaştığı, her türlü etik kaygunun araçsallaştığı bir sürece girildi.

Sonuçta modern devlet en azından yukarıdaki meselelerde başarısız kalırken, bu meseleler de giderek daha belirleyici olmaya başladı. Yeni bir devlet anlayışına yönelik arayışların ardında bu başarısızlık yatmakta. Buna karşılık katılım, ikna, şeffaflık, delegasyon gibi ilkelerin gösterdiği gibi; 'yeni devlete' atfedilmek istenen özellikler ise tam da bu başarısızlığın giderilmesini hedeflemekte. Ancak bu yeni ilkeleri eski devlet modelinin içinde uygulamaya kalkmanın kendini aldatmak ve oyalamaktan öte bir işlevi olamayacağı gözüküyor. Çünkü yaşanan birçok örnek eski zihniyetin bu yeni kavramların içini hızla boşaltabileceğini ortaya koymakta. Dolayısıyla da bu ilkelerin ima ettiği değişim, modern devletin zaaflarını gidermeye yönelik pragmatik ve eklektik bir çabanın çok ötesine gidiyor. Bu bir zihniyet değişimi... Relativizmin ve otoriterliğin hükümranlık alanının şimdi yeni bir zihniyetle, demokratlıkla zorlandığının habercisi.

Katılımdan delegasyona uzanan ilkeler, sivil toplum duyarlılığı gibi yaklaşımlar demokrat zihniyetin zorunlu bulduğu unsurlar. Diğer bir deyişle katılımın artmasının 'iyi' olduğunu söyleyen bir zihniyetten değil; katılım olmadığı takdirde hiçbir kararın doğru, meşru ve uygulanabilir olamayacağını

söyleyen bir zihniyetten söz ediyoruz. Aynı bakış diğer ilkeler açısından da geçerli. Bugün modern devletin ardındaki zihniyetin değişim süreci, merkezdeki bu değişimi genele yayan bir küreselleşme dinamiği ile çakışmış durumda. Bu nedenle küreselleşme sadece yeni yönetim uygulamalarını değil, yeni bir yönetim ve devlet zihniyetini referans haline getirmekte.

Yaşadığımız bu süreçten hareketle varacağımız naif bir bakış, bizi fazlasıyla iyimser yapabilir. Merkezden çevreye yayılan bir demokratlık altında, yeni bir devletin doğacağını, vatandaşlık ve azınlık meselelerinin çözüleceğini, dünyanın insan merkezli ortak bir ahlak anlayışına doğru bütünleşeceği öngörülebilir. Ne var ki demokratlaşma eğilimi de var olan yapının parçası olarak yaşanmakta ve bu nedenle girift bir karmaşıklık içermekte. Öncelikle bu lineer bir süreç değil. Toplumsal ve siyasal aktörlerin arasındaki güç dengelerine ve tercihlerine bağlı olarak, inişli çıkışlı yaşanacak; geri dönüşleri de olabilecek bir süreç. İkincisi söz konusu eğilimler kaçınılmaz bir hedefe de işaret etmiyor. Dünyanın bu geçiş döneminin sonunda demokrat zihniyet içinde biçimlenmiş bir düzene kavuşacağının hiçbir garantisi yok. Bu sonuç karar alıcıların ve genelde insanların gösterecekleri basiretle doğrudan bağlantılı. Üçüncüsü, söz konusu süreç büyük merkez-çevre eşitsizliklerinin ve çatışmalarının olduğu bir yapıda yaşanmakta. Demokratlığın bir norm olarak yaygınlaşması bu gerilimi ortadan kaldırmadığı gibi, bazı durumlarda onu daha da keskinleştirebilir.

Dolayısıyla tarihsel bakış, demokratlıktan neşet eden bir demokrasinin önünde zamansal, mekansal ve zihinsel bağlamda geniş bir alacakaranlık kuşağının bulunduğunu ima etmekte. Sadece yakın gelecek değil belirsiz olan. Tek tek birçok ülkenin veya coğrafi bölgenin bu dinamiği kendince kullanacağı bir döneme tanık olunacak. O kadar ki belki de bazı ülkelerde, demokrat ilkeler otoriter yönetimlerin payandası olarak işlevselleşecek. Merkez ülkelerde bile söz konusu ilkelerin içinin boşaltılmasına, araçsallaştırılmasına dayanan politikalar üreyecek.

Bu tehlikelerin maddi bir temeli var: Modernizmin gerilemesi ve küreselleşme, dünyanın da tek kutuplu bir yapıya dönüşmesiyle aynı anda tarih sahnesine çıktı. Böylece küreselleşme güç dengesizliğinin de ölçek büyütmesi anlamına geldi. Sonuç ABD'yi tepeye oturtan yeni ve total bir hiyerarşidir. Öte yandan ABD bir ulus-devlet olduğu ölçüde, bu hegemonya ulus-devletin 'per se' meşruiyetini de yeniden oluşturmaktadır. Ancak bu durum zihniyet açısından yeni meşruiyet referansının demokratlık olduğu gerçeğini de değiştiremez. Bu nedenle ABD başta olmak üzere ulus-devletlerin kendilerini demokratlığa uydurdukça, ya da kendilerini öyle gösterdikçe meşru sayılacakları 'kaypak' bir döneme girilmesi kuvvetle muhtemeldir. Bunun anlamı demokratlığın güçlüden yana bir araç haline gelmesi; hiyerarşinin tepesindeki ülkelerin demokrat ilkeleri hiyerarşinin altındakileri şu veya bu

yöne zorlamak üzere kullanmalarıdır. Dolayısıyla demokratlığın bir yandan yüceltilirken, diğer yandan da içinin boşaltılması; her boydan modern ulus-devletin 'içgüdüsel' olarak tutabileceği bir yoldur.

Böylece ortada söylem bazında ve muhtemelen bazı politikalarında 'yeni bir devlet' olacak; ama bu 'yeni devlet' kendi geleneksel modernist kaygu ve stratejilerini yürütmeyi sürdürecektir. Demokrasinin önündeki bu alacakaranlık kuşağının belirleyici öznesi her ne kadar devlet gibi görünse de; 'vatandaş'ın tavrı da bu süreçte son derece etkili olacak gözükmektedir. Burada devletin vatandaşı manipüle etme becerisi kadar, vatandaşı savuran kültürel büyük dalgalanmalara adapte olma yeteneği de etkili olacaktır. Postmodern dönem demokratlık dışında bir zihni pozisyon daha üretmiş; relativizmi kendi mantıksal sınırına çeken bir yaklaşımı anlamlı kılmıştır. İşte toplumları demokratlık çizgisinden uzaklaştıracak kültürel savrulmaların menşei bu 'uç' relativist tutumdur.

Eğer demokratlığı geleceğin toplumsal düzenine ve bireysel tavrına meşruiyet sağlayacak bir zihniyet şemsiyesi gibi düşünürsek; bunun altında çok farklı yönlere gidecek, demokratlığın içini boşaltacak en az iki yeni zihni akımdan daha söz etmek gerekecektir. Bunlardan biri 'apathy'dir... Yani ilgisizlik, kayıtsızlık ve duyarsızlık. İnsanların birçoğu karar mekanizmalarına katılımı anlamsız bulacaklar, bunun gerektirdiği enerjiyi harcamaktansa kendi küçük dünyalarının korunaklı atmosferinde kalmayı tercih edeceklerdir. Bu durum modern ulus-devlette de geçerlidir; ama o dünyada ulus-devlet zaten bütüncül aklı taşıdığı varsayıldığı için, katılım eksikliği bir tehdit değil, aksine devletin işini yapmasını kolaylaştıran bir etmendir. Oysa ki demokrat bir düzende insanların bir bölümünün kayıtsızlığı, relativizmde olduğu gibi 'isterlerse katılırlardı' biçiminde bir mülahaza ile geçiştirilemez. Çünkü katılımın reddi demokratlığı içerden kemirir, onu anlamsız ve işlevsiz bırakır.

Demokratlığın içini boşaltacak ikinci zihni akım ise oportünizmdir. İnsanların kendi çıkarları uğruna genele zarar vermekten çekinmedikleri; veya daha günlük ve sıradan haliyle, insanların herhangi bir konuda karar ve tercih oluştururken sadece kendi isteklerini referans aldıkları bu tavır da demokratlık şemsiyesi altında kendine bir yer açabilir. Gene ilave etmek gerekir ki, oportünizm modern dünya düzeninde de her boyutta çokça rastlanan bir tutumdur. Ne var ki modernizmin relativizmi, oportünist tutumu kabul edilebilir kılmıştır. Oysa aynı yaklaşım demokratlığın altını oyar; çünkü relativizmin aksine, demokrat zihniyet herkesi aşan ortak doğruların, bireysel çıkarlara dayalı doğrulara ilkesel ve ahlaki bir üstünlük içinde olduğuna inanır. Bu nedenle oportünist yaklaşımlar demokratlığı ahlaken zayıflatırlar; kendisini demokratlık içinde tanımlayan kişilerin, haksızlığa uğramış hissettikleri ölçüde demokrat ilkelerden uzaklaşmasını teşvik eden bir zihni ortam üretirler.

Dahası 'apathy' ve oportünizm birbirini besleme ve kemikleştirme potansiyeli sergilerler. Birinden diğerine geçmek, ya da birini diğerinin meşruiyeti olarak kullanmak son derece kolaydır. Hatta bu bileşimin modernist rasyonellik açısından son derece tutarlı olduğunu farketmekte yarar vardır. İnsan kendisini toplumdan ayrı olarak tanımlayıp, kendi çıkarlarını toplumunkinden farklılaştırdığı ölçüde; ortak mekanizmaların dışında durmak ve kendi dar çıkarının gereklerini fazla bir ahlaki kayguya yer vermeden kollamak gayet 'akılcı' bir tercih haline gelebilir. Diğer bir deyişle ahlakın toplumsal bağlamdan bireysele aktarılması, aklın ve çıkarın da bireysel tanımını meşrulaştırır. Bir kez daha vurgulamak gerekir ki, modernizm altında bu sıradan ve kabul edilebilir bir sonuçtur. Oysa aynı durum demokratlığın aşil topuğunu oluşturur.

Ancak muhakkak ki en vahimi, söz konusu bireysel zihni arayışların, devletlerin demokratlığı araçsallaştırma süreçleriyle bütünleşerek 'yeni' bir sentez üretmesidir. Çünkü demokratlığı bir meşruiyet söylemi olarak kullanırken, kendisini eski zihniyetini pekiştirecek şekilde yeniden oluşturma peşinde olan ulus-devletler açısından; toplumun apathy ve oportünizme yönlenmesi bulunmaz bir nimettir. Bu durum kolaylıkla manipüle edilebilen, istendiği oranda ve kıvamda yozlaşmayı kabullenebilen, kendi kültürel kimliğini magazinleşen bir toplum tasavvurunda arayan bir halkın göstergesidir. Böyle bir ortamda demokratlığın tüm ilkeleri ortalıkta dolanacak, ancak hiçbiri gerçek işlevine yönlenemeyecektir. Gerçekte içi boşaltılan demokratlık, 'yeni' adı altında eski ulus-devletin kendisini yeniden üretmesinin kaldıraçlığını yapacaktır.

Tarihin nasıl tecelli edeceğini bilmiyoruz. Ama demokratlığa doğru gidiş ne denli mümkünse, onunla ilgisiz farklı sentezlere yönelme de o derece olanaklı gözükmekte. Önümüzde bir alacakaranlık kuşağı var... Her geçiş döneminde olduğu gibi... Çünkü modernizm bir anda bitmeyecek. Eski düzenin ve zihniyetin tortuları, hastalıklı hücreler gibi kendilerine yaşama alanları açmaya devam edecekler. Güç peşinde koşma ve çıkarcı bireycilik, sistem dışına itildikleri ölçüde, sisteme yeniden adapte olmanın yollarını arayacak. Ve 'eski' bulduğumuz devletler de, yeni kabukların altına sığınıp kendilerini 'yeni' haline getirecekler. Dünyanın muhtemel geleceğinde gerçekten de 'yeni' bir devlet var; ama demokrat bir yönetimle mi, yoksa bu zihniyeti kisve haline getirmiş bir ucubeyle mi karşılaşacağımızı zaman gösterecek.



Sıtkı Kösemen, *Beyoğlu, Ben;* The Marmara Hotels & Residences, Aralık 2001, İstanbul.

TÜRKİYE BAĞLAMINDA YENİ SİYASET: YENİ BİR SİYASAL ETİĞE DOĞRU

Simten Coşar*

3 Kasım 2002 genel seçimleri sonrasında Türkiye siyaseti son yirmi yılın düşünsel ve aktif siyasal topografyasına hâkim olan, kimi zaman "küresel dil"e, kimi zaman yeni birlikteliklere/sentezlere, kimi zaman modernleştirici tektiplere dayanarak okunabilecek olan merkez siyasetinin sarsıldığı bir evreye girdi. Öte yandan, aynı anda, parlamentoya girebilen siyasal partilerden birinin merkezin solunda konumlanmış, diğerinin ise merkeze yönelik kimlik

* Y. Doç. Dr. Simten Coşar, Başkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

inşa sürecinde bulunuyor olması ve "marjinaller"in, "ideolojik" söyleme sahip addedilen siyasal partilerin dışarıda bırakılmışlığı, önceliğin hâlâ merkez siyasetine verildiğine işaret ediyor. Merkez siyasetinin sarsılması 1980'lerden bu yana aktif siyasette etkin olan merkez partilerinin düşüşüne bağlı olarak anlaşılabildiği gibi, eldekilerden hoşnutsuzluktan çıkan ve "altın orta" arzusuna dayalı olduğu söylenebilecek "yeni" bir merkez arayışına bağlı olarak da okunabilir.[1] Dolayısıyla, siyasetin özünden ziyade, aktörel ve yapısal düzeyde yenilenmesi isteğinden bahsetmek mümkün. Açmak gerekirse, yakın geçmişte sıklıkla dile getirilen "yenileşme" gereği/talebi, lider/kadro/isim değişikliğine ve/veya merkez siyasetin farklı sentezler zemininde yeniden yapılandırılmasına tekabül etmekle bir yenileşmeden ziyade, yeniden-üretime işaret etmekte. Diğer bir ifadeyle, yeniden-yapılandırmanın, siyasetin dönüştürülmesine kapı açacak yeni bir siyaset anlayışı temeli üzerine kurulmaktan ziyade, varolanı yeniden-ürettiğini söylemek daha uygun. İşte tam bu noktada, Türkiye siyasetine hiç de yabancı olmayan "yenileşme" söylemini sorgulamak gerekiyor.

Bu yazıdaki temel amaç söz konusu yenileşmeyi üç eksende sorguya tâbi tutmaktır. İlk olarak yenileşme söylemi ile "yeni siyaset"in özü arasındaki ilişkiye/ilişkisizliğe değinilecektir. İkincisi, yukarıda metaforik olarak değindiğim "altın orta"dan yola çıkılarak varılabilecek bir "merkez siyaseti"nin "yeni siyaset" açısından kısıtlayıcılığı irdelenecektir. Üçüncü ve son olarak, mevcut siyasanın yeniden-üretilmesinden ziyade dönüştürülmesine, diğer bir ifadeyle "yeni zamanlar"ın gereklerine uygun yeni bir siyasetin entelektüel boyutu ele alınacaktır. Yazının bütününe hâkim argüman, etik boyutun eksikliğinde aktörel yeniliğin bir dönüşüme kapı açmayacağıdır.

Kriz Noktasında Merkez Siyasası

Türkiye siyaseti 2000'lerin başında, Hannah Arendt'in totalitarizmin bileşkesi olarak belirlediği 'bir yanda "her şey mümkündür" inancı[nın], diğer yanda ise insanların, bireylerin vazgeçilebilir olduğu bir düzene hizmet eden doğa veya tarih kurallarınca idare edilen bir hayvan türüne ait oldukları düşüncesinin[2] totaliter olmayan topraklarda yarattığı *kriz* durumunu yaşamaya başladı. 1980'lerden itibaren yaşanmakta olan neo-liberal ekonomik ve siyasal dönüşüm sürecinin çıktısı olarak alınabilecek, herşeye muktedir olarak tanımlanan piyasa bireyi ile bu bireyin toplum ve siyasetle kurmak duru-

---

[1] Türkiye'de merkez siyasetinin tıkanmışlığıyla ilgili bkz. Metin Yeğenoğlu ve Simten Coşar, "Seçimin Merkezin(d)e Seyir," *Birikim*, 162 (Ekim 2002), s. 29-37.

[2] Margaret Canovan, "Önsöz," Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu Seçme Eserler1* , Bahadır Sına Şener (çev.) (İstanbul: İletişim, 2000), 2. Baskı, s. 14.

munda bırakıldığı organik ilişkinin özsel olarak çatışmalı doğası bir yandan "herşey mümkündür" sinyallerini verirken, diğer yandan bütünün içerisinde eritilmenin doğallığını, olması gerekliliğini koyutlamaktaydı. Bu türden bir özsel çatışma ilk patlama sinyallerini 18 Nisan 1999 genel seçimlerinde verirken, 3 Kasım 2002 genel seçimlerinde son yirmi yıllık dönüştürme sürecinin temel aktörlerini aktif siyasal platformdan çekmeye yönelik bir eğilimin ortaya çıkışını hazırladı. Diğer bir ifadeyle, iktisaden muktedir, siyaseten bağımlı birey kimliğinin üzerine kurulduğu merkez siyasetinin yenilenmesine yönelik bir süreç başlattı. İçerisine doğduğu iktisadi/siyasal bağlam da dikkate alındığında bu süreci en iyi şekilde betimleyen kavramın "kriz" olduğunu düşünüyorum. Bu ne Kasım 2000'den itibaren akutlaşan iktisadi tıkanmayla, ne de 1999 genel seçimlerinden sonra kurulan üçlü koalisyonun Mayıs 2002'den itibaren içerisine düştüğü "uzlaşamama", dolayısıyla "yönetememe" durumuyla sınırlandırılabilecek bir kriz durumu. Aksine, söz konusu sorunlu hâllerle tanımlanmaktan ziyade, bu hâlleri tanımlayabilen moderne özgü bir krizden bahsetmek mümkün.

Bu noktada, moderne içkin, birbiriyle çelişen iki kriteri söz konusu etmek anlamlı olacaktır. Bir yanda, kurulduğu andan itibaren çözülmeye mahkûm 'şeyler'in modern dünyası,[3] diğer yanda, anlamak vasıtasıyla üzerinde bir karara varabilmek, dolayısıyla kontrol edebilmek arzusunun tanımladığı bilişsel kategoriler dünyası. İlki, 'süreğen bir öz-kuruluş' olarak kriz nosyonuna işaret etmekle, ikincisi ise böyle bir süreğenliği belirsizlik, güvensizlik durumuna tekabül eden, 'makûl kararların alınamadığı değişim uğrakları'nın mütemadiyen yenilenmesi olarak saptamakla anlaşılabilir. Her iki durumun ortak zeminini ise 'karar alma/verme anı'nın gelmesi oluşturur.[4] Aradaki fark, birinde karar anından sonra karşılaşılacakların bilinemezliğinin kabulü, diğer bir ifadeyle sonuçların koşullara bağlı olduğunun farkındalığıyken,[5] diğerinde 'belirlenimci rasyonalite'nin bir gerçeklik olmasa da, niyet olarak hâkimiyetidir.

Kanımca, günümüz Türkiye siyasetinde yaşananlar böylesine ikili bir içsel yapıya sahip kriz anına uymakta. Diğer bir ifadeyle, Türkiye siyaseti, "öz-kuruluşu" çok uygun bir şekilde anlatan, "eskinin yıkıldığı yeninin ise kurul(a)madığı bir dönemden geçmekte".[6] Böyle bir öz-kuruluş döneminin değerlendirilmesinde dikkat edilmesi gereken iki nokta var. İlki, "yeni" olarak görünenin içsel özellikleri; ikincisi ise, yukarıda değinilen kriz durumunun

[3] Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor* (İstanbul: İletişim, 1994).
[4] Zygmunt Bauman, *In Search of Politics*, (Polity Press, 1999), s. 140 vd.
[5] Stuart Hall, "The Meaning of New Times," *Critical Dialogues in Cultural Studies* içinde, David Morley ve Kuan-Hing Chen (der.) (Londra ve New York: Routledge, 1996), s. 233-234.
[6] Aynı yönde bir argüman için bkz. Fuat Keyman, "AKP ve muhafazakâr-liberal sentez," *Radikal 2*, 10 Kasım 2002.

belirlediği "yeni siyaset". Yeni olarak görünenin içsel özellikleri söz konusu edildiğinde, artık, Türkiye siyasetine hâkim olan ayrıştırıcı kategorilerin işlevlerini kaybettiğini söylemek mümkün. Açmak gerekirse, 'belirlenimci rasyonalite'ye uygun bir şekilde 'lâik-İslâmcı,' 'milliyetçi-ayrılıkçı', 'liberal-muhafazakâr' kutupsal ikilikleri arasında yapıldığı varsayılan tercihlere göre nitelenen siyasal konumlar tanımlayıcı değiller. Nitekim, gerek İslâmcı kimliğiyle tanımlanagelen Adalet ve Kalkınma Partisi'ni (AKP) ayrıştıran, gerekse hâlâ kimliğini yeniden-oluşturma sürecinden geçen Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) söylemine hâkim unsurlar, kültürel alanda çoğulcu ve sivil alanda demokratik değerlerken, son yirmi yılın belirleyici siyasal aktörlerini siyasette etkisiz duruma getiren bu tür kutupsal ikilikleri aşmaktaki başarısızlıkları ve/veya tercih ettikleri sentezlerin işlevsizliği olmuştur.

Aslında bu tür ikiliklerin aşılma çabasının en somut örneği, 1980 askerî darbesinden sonra uzlaşma temelinde ön plâna çıkarılan, aşırılıkların törpülendiği, merkeze-odaklı siyasette ve son yirmi yılın iktidar pratiklerinde bulunabilir. Bu dönemi ayırt edici kılan unsurlardan biri sentez önceliğiyken, ikincisi sentezin doğasına uymayanların sadece sentezin değil, siyasetin dışında bırakılmış olmalarıdır. Somutlaştırmak gerekirse, başlangıçta Anavatan Partisi'nin (ANAP) söyleminde 'dört eğilim'e referansla belirlenen, zaman içerisinde liberal-muhafazakâr olarak sabitlenen merkeze özgü sentez tercihi, bu kategoriyle uyumu reddeden siyasal oluşumları dışlamakla kalmamış, aynı zamanda alternatif sentez arayışlarının da önünü tıkamıştır. Merkeze-odaklı alternatif sentez arayışlarının gündeme gelmesi ise, ancak kriz anında olmuştur. Diğer bir ifadeyle, kabaca, sosyal-liberal sentez, muhafazakâr-liberal sentez olarak belirlenebilecek olan söz konusu sentez alternatiflerini bugün olası kılan bir belirsizlik durumunun yarattığı güvensizlik ortamında değil, çözülenin yerine yenisinin henüz kurulmadığı, dolayısıyla bir 'öz-kuruluş' edimini gerektiren bir anda gerçekleşmiştir. Öyleyse, şu an için varolanın yeni olup olmadığı henüz kesin değildir. Böyle bir yargıya varabilmek için ise her şeyden önce 'yeni zamanlar'ın neyi anlattığına bakmak gerekir.

YENİ ZAMANLARDA TÜRKİYE'NİN 'YENİ' MERKEZİ

Genelde, kültür çalışmaları bağlamında gündeme getirilen 'yeni zamanlar' nosyonu, temelinde, yukarıda değindiğim moderne özgü süreğen bir oluş hâli üzerine kurulur. Söz konusu oluş hâlini niteleyen temel ölçüt 'geride kalanın bilindiği, ancak, önümüzde olan'ın pek de belli olmadığı bir durumdur.[7] Bu ölçüt, gerek pratik ekonomik ve siyasal gelişmeleri, gerekse bu gelişmeleri anlamlandırmak ve dolayısıyla kurarak yeniden-üretmek ve/veya

[7] Hall, a.g.y., s. 224.

dönüştürmek işlevine sahip modernin düşünsel boyutunun günümüzdeki durumunu anlamamız açısından ipuçlarını içerisinde barındırır. Daimi bir tamamlanmamışlık tespitiyle nitelendirilebilecek bu durum, yaşanılan pratik/düşünsel seyrin varacağı noktanın belirlenemeyeceği önvarsayımına bağlı olarak anlaşılır. Artık 'nihâi öngörülebilirlik'ten ziyade, tek bir seçeneğe indirgenemeyecek ölçüde 'çoğul sonuçları içerisinde barındıran bir 'rejim'in kurulmasına yönelik 'plânlama'lar yapılabilecektir.[8] Diğer bir ifadeyle, bir 'şey'e dair nihâi bilgi ancak parça bilgisinden ibaret olacaktır, bütüne dair bilgi ise akışkanlıktan dolayı ancak durumsal olabilir. Modernin kurucu yüzü açısından oldukça muğlak, dolayısıyla, geçersiz olan bu yaklaşım genelgeçer literatürde "postmodern" olarak adlandırılmaktadır. Bu adlandırma, içerisinde bulunduğumuz oluş hâline uygun bir şekilde kendi içinde bütünlüklü, tutarlı, mutlak bir tanımı taşımamaktadır. Nitekim, "postmodern" nitelemesi, düşünsel anlamda öznelci yaklaşımlardan görececiliğe, yeni-tarihselcilikten yapı-söküme kadar uzanan birbirinden ayrı analitik araçlara sahip olan bir dizi anlama biçimine tekabül edecek şekilde kullanılmakla yukarıda değindiğim kriz durumuna uygun bir portre çizer.

Böyle bir düşünsel parçalanmanın pratikteki izdüşümü 'yeni zamanlar'ın yeni siyasetinden söz etmeyi kaçınılmaz kılar. Yukarıdaki ifadeden anlaşılabileceği gibi yeni zamanları en açık şekilde anlatan ön-ek 'post-', son-ek ise 'sonra-'dır.[9] Nitekim, 'modern kitle toplumunu niteleyegelen homojenleşme, standartlaşma ile...' ulusal ölçekte kurulan 'ekonomik ve...' ulusal örgütlenmenin yerini çeşitlilik, farklılaşma ve parçalanma'nın alması olarak nitelenebilecek olan bu sonralık durumuna,[10] her şeyden önce, sermayenin ulus-ötesileşmesi ve 'hiç durmamacasına genişleyen, keskin dalgalanmalara sahip kapitalist dünya piyasaları'na[11] referansla anlaşılabilecek ve 'küreselleşme' olgusuna işaret eden bir dönüşüm süreciyle varılıyor. Sanayi-sonrası ve/veya post-Fordist bir ekonomik yapılanmanın ileri derecede sanayileşmiş ve sanayileşmekte nispeten geride kalmış ülkeleri eşit ölçüde, ancak farklı implikasyonlara yol açacak şekilde etkilediği bu sürecin siyaseten çıktısı ise temelde aktörel/yapısal düzeyde ulus-devletin zayıflamasını gündeme getiriyor.

Denebilir ki, Türkiye'de 1980'lerden itibaren etkin konumda bulunan siyasal oluşumların 2000'lerin başında sahneden çekilmek durumunda kalmaları söz konusu yeni zamanların gerektirdiği zihniyeti ve söylemi gözardı

[8] A.g.y., s. 233.
[9] A.g.y.
[10] Angela McRobbie, "Looking back at New Times and its critics," *Critical Dialogues in Cultural Studies* içinde, s. 241.
[11] Berman'dan aktaran Hall, "The Meaning of New Times," s. 228.

etmelerinden kaynaklanmaktadır. Türkiye bağlamında özellikle son yirmi yıldır gündemde olan ve genelgeçer terminolojide küreselleşme olarak adlandırılan süreç, dünya piyasalarına – olagelenden farklı bir tarzda –[12] eklemlenmek olarak sınırlandırılmakla, bu sürecin beklenen/beklenmeyen siyasal gerekleri gözardı edilmiştir. Böylelikle, merkez siyasete özgü sentezler, iktisadi alanda yeni tekniklerle siyasal anlamda mevcut olan arasındaki birliktelikleri indirgenmişlerdir. Somutlaştırmak gerekirse, neo-liberal iktisadi politikalar, ulus-devlete aidiyetin yeniden-üretildiği bir siyasal bağlama entegre edilmişlerdir. Halihazırda insandan önce devletin ve dolayısıyla vatandaşın ön plâna alındığı bir siyasal zihniyet ve pratik ortamında böyle bir sentez anomaliden ziyade siyasal bir geleneğin devamına işaret etmektedir. Nitekim, ilk bölümde de belirtildiği gibi, sentezin neo-liberal kanadının gerektirdiği piyasanın özgür bireyi, sınırları ulus-devlet tarafından çizilen (piyasa) alanında yine devlet tarafından tanımlanan özgürce eyleme kapasitesine sahip kılınırken, siyasal ve kültürel alanlarda böyle bir özgürlüğün izdüşümünün önü alınmıştır. Kısaca, siyasette, vatandaş olarak birey önceli temelinde insan faktörünün gözardı edilmesi olarak anlaşılabilecek böyle bir sentez yeni zamanlara özgü siyasete geçişin de önünü tıkamaktadır.

Böyle bir tıkanmışlığın aşılması açısından deneme niteliği atfedilebilecek olan alternatif sentez önerileri olarak sosyal-liberal ve muhafazakâr-liberal senteze dönüldüğünde, sırasıyla CHP ve AKP'nin parti söylemlerini belirleyen bu sentezlerin ortak noktasının bir yandan pazar ekonomisinin vazgeçilmezliğinin teslim edilmesiyken, diğer yandan "insan" faktörüne vurgu yapılması olduğunu görüyoruz.. İlki, sentezini, sosyal demokrasinin, Kıta Avrupası ve özellikle İngiltere örneğinde somutlanan dönüşümü çerçevesinde kurarken, ikincisi kültürel boyutu daha ağır basan bir sentezle ayrıştırılabiliyor. Kanımca, her iki oluşumu da 1980'lere hâkim "dört eğilim" referanslı sentezden farklı kılan aynı çatı altında olmaktan ziyade ayrı oluşumlar olarak ve - vurgu noktaları benzeşse de - yapısal açıdan farklı programlarla yola çıkmış olmalarıdır. Öyleyse, özellikle her iki senteze hâkim teknokratik yaklaşım gözönüne alındığında "dört eğilim" geçmişinin belirleyiciliği kesin olmakla birlikte,[13] iki oluşumu birbirinden ayrıştıran, Türkiye siyasetinde

[12] Türkiye ekonomisinin dünya piyasalarına eklemlenme biçiminin tarihsel bir analizi için bkz. Galip Yalman, "The Turkish State and Bourgeoisie in Historical Perspective: A Relativist Paradigm or a Panoply of Hegemonic Strategies," *The Politics of Permanent Crisis, Class, Ideology and State in Turkey* içinde, N. Balkan ve S. Savran (der.) (New York: Nova Science Publishers, 2002), s. 21-54.

[13] CHP milletvekili Kemal Derviş'in ifadesiyle yelpazenin solundaki sentezin 'Demokratik Sol ve Özal hareketi' arasında yapılması öngörülen bir sentez olması bu saptamayı doğrular niteliktedir. Kemal Derviş'in sosyal-liberal sentez önerisi üzerine bir inceleme için bkz. Coşar, "Liberal-sosyalist hâl tarzından sosyal-liberal senteze: Tutunabilecek bir merkez arayışı," *Birikim*, 162 (Ekim 2002), s. 80-87. AKP'nin siyasal söylemine entegre ettiği teknokratik zihniyete dair görüşlerini paylaştığı için Menderes Çınar'a teşekkür ederim. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Çınar, "The Justice and Devel-

halihazırda yerleşik bir çatışma noktası olan kimlik siyaseti olacaktır. Bu noktada ise bugünün muhafazakâr-liberal sentezinin önceki sentezlerden ve sosyal-liberal sentezden ayrıklığını tespit etmek mümkündür. Ancak, ne AKP'nin, Fuat Keyman'ın tespitiyle 'toplulukçu'[14] temelde tanımlanan kimlik siyasetinin taşıyıcısı olarak insan haklarını ön plâna çıkarması, ne de CHP'nin ulus-devletin vatandaşı olarak "insan"a yaptığı vurgu yeni zamanların siyasetine özgü öncüllerin benimsenmesi anlamına geliyor. Yeni zamanları ayrıştıran bir nokta, ulus-devlet içinde ve/veya ötesinde kimlik/farklılık/tanınma politikalarının siyasete eklemlenmesi iken,[15] böyle bir eklemlenmeyi *yeni* kılan özsel nokta bunun temelde insan haklarına referansla insan adına kurumsal iktidara rağmen yapılmasıdır. Oysa, günümüz sentezleri, kurumsal iktidarı siyasal faaliyetin merkezine oturtmakla ve iktidarı "millî irade", "çoğunluğun iradesi"ne bağlı siyasal söylem temelinde meşrulaştırmakla yeni zamanlar nosyonunun işaret ettiği türden bir yeniliğin gerisinde kalmaktalar. Yanı sıra, benimsenen teknokratik yaklaşım, özellikle iktisadi ve dolayısıyla siyasal anlamda insan faktörünü dışsallaştıran bir politikalar bütününü gerektirdiği ölçüde söz konusu yeniliğin figüratif niteliğini açığa çıkarmaktadır. Bu durumda, ihtiyati olarak denebilir ki, Türkiye siyasetinde son genel seçimler sonucunda yaşanan değişiklik siyasetin dönüşmesinden ziyade aktörel düzeyde bir el değiştirmeye tekabül etmektedir. Öte yandan, tarihin amaçlananlardan ziyade niyet edilmemiş sonuçlardan oluştuğu gözönüne alındığında böylesi bir değişikliğin yeni zamanlara özgü siyasete giden yolu açmayacağını kesinlemek yanlış olacaktır.

SİYASETİN DÜŞÜNSEL BOYUTUNA DÖNECEK OLURSAK..

Modernleşme süreci içerisinde, bilginin tabana doğru yayılmasıyla, en geniş anlamıyla "dünyaya, insana, topluma dair bilgi ile iştigal" temelinde tanımlanan entelektüel kimliği, kendi içinde alt-gruplara ayrılmıştır. Bu çeşitlenmenin yanı sıra, yine bu süreç, özellikle sosyal bilimler kapsamında, entelektüel iştigali evrensel bilgiden tikel bilgiye – uzmanlaşma - doğru daralan bir faaliyet alanı içerisine sıkıştırılmıştır. Böyle bir sıkışmanın sonuçları entelektüel kategorisinin özsel niteliklerine ilişkin iki boyutta anlaşılabilir. İlk olarak, uzmanlaşma, entelektüeli, bilgi edinme ve üretme işlevini be-

opment Party (AKP) in Turkey: Techniscist Conservatism and a New Center?" yayımlanmamış makale.

[14] Fuat Keyman, "Farklı "sosyal-liberal sentezler ve Türkiye," *Radikal İki*, 27 Ekim 2002.

[15] Bu konuda kuramsal tartışmalar için örneğin bkz., Daniele Archibugi ve David Held (der.), *Cosmpotilatn Democracy: An Agenda for a New World Order* (Polity Press, 1995); Danicle Archibugi, David Held ve Martin Köhler (der.), *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy* (Polity Press, 1998); Fuat Keyman, *Küreselleşme, Devlet, Kimlik/Farklılık: Uluslararası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek*, Simten Coşar (çev.) (İstanbul: Alfa, 2000) (Özellikle İkinci Bölüm).

lirli bir alanla sınırlamakla, yeri geldiğinde dünyanın, insanın ve/veya toplumun gözden çıkarıldığı bir enformasyon ağının işleticisi konumuna getirmiştir. İkincisi, bilgiyle iştigalin enformatif bir niteliğe bürünmesi entelektüelin özsel niteliklerinin – sorgulama, eleştirme, muhalefet – zaman içerisinde geri plâna itilmesine yol açmıştır. Böylelikle, dünyaya, insana, topluma dair bilgiyle iştigalin arkasında yatan ve entelektüel kimliğinin belirleyici unsuru olan hakikati ve doğruyu arayışa yönelik etik kaygının yerini modern zamanların dayattığı ve temelde mevcudun yeniden-üretimine yönelik problem-çözme işlevi almıştır. Parça-bütün ilişkisinden yola çıkıldığında, bütüne dair evrensel bilginin olmadığı, parçaların bilgisiyle yetinilen bir ortamda entelektüel iştigalin yapıtaşı olarak nitelendirilebilecek eleştirel duruşun olmayacağı da açıktır.

Bu noktada durup, modern dünyanın kuruluşunda Zygmunt Bauman'ın ifadesiyle 'yasa koyucu' rolünü üstlenmiş entelektüelin zaman içerisinde geçirdiği dönüşümü anlamak için entelektüel kimliği açısından belirleyici üçüncü bir faktöre, iktidar nosyonu ve pratiğine bakmak gerekiyor. Yukarıdaki paragrafta değindiğim etik kaygı "insan için en iyi düzen"in ne olduğu ve nasıl kurulabileceğine yönelik soruşturmayı içerir. Entelektüeli özsel olarak modern kılan ise bu soruşturmayı dinin belirlediği sınırların ötesinde, evrensel hakikat ve doğruya yönelik bilgi mülkiyeti iddiasıyla yapması dolayısıyla iktidar sahibi olmasıdır. Günümüzde, uzmanlaşmaya ve problem-çözmeye yönelik bilgi edinimiyle iştigal eden entelektüelle modernin kurma iktidarına sahip entelektüeli arasındaki temel benzeşim paydası ise tam da bu noktada karşımıza çıkar. Bu ise, yine parça-bütün ilişkisi çerçevesinden bakıldığında bütün hakkında bilgisizlikten ziyade, bütünü meşrulaştıracak şekilde kurulan bir bilgi-iktidar ağını gündeme getirir. Eğer bugün, bilgiyle iştigal ancak uzmanlaşma koşutuna bağlı olarak gerçekleşebiliyorsa,

> [B]ütün profesyonel edimlerin lâyıkıyla ele alınmaları ve kendi içsel kurallarına göre yürütülmeleri gerekir. Profesyonel bir görev verilen [kişi] kendisini bu görevle sınırlandırmalı ve bu göreve tamamen uygun olmayan her şeyi – özellikle sevdiklerini ve sevmediklerini - gözardı etmelidir.[16]

Söz konusu bilgi-iktidar ağı açısından, modern dünyada bilginin üretilme ve yayılma odakları arasında en merkezî role sahip olmakla üniversitenin ve akademik entelektüelin örnekleyici olduğunu düşünüyorum. Özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren meslekî bir örgütlenmeye dönüşen üniversite ve dolayısıyla meslek olarak akademik kariyer, entelektüe-

[16] Max Weber'den aktaran Alan Scott, "Between autonomy and responsibility: Max Weber on scholars, academics, intellectuals," *Intellectuals in Politics* içinde, Jeremy Jennings ve Anthony Kemp-Welch (Londra ve New York: Routledge, 1997), s. 54.

lin bilgiyle yukarıdaki alıntıda belirtilen sınırlar içerisinde ilişkilenmesine neden oldu. Bunun temel nedeni, entelektüelin, modernizasyon süreci içerisinde "en iyi düzen"in kurulması çerçevesinde (modern) devletle kurduğu organik bağıntı, dolayısıyla bilgi-iktidar ilişkisi arasına yerleşen yönetim önceliydi. İndirgemecilik riski saklı kalmakla birlikte, denebilir ki, (modern) devlete ve topluma geçişle, özellikle sosyal bilimlerde entelektüelin eleştirel, dolayısıyla dönüştürücü rolünde bir düşüşten bahsetmek mümkün. Bunun yerine, sorgulamanın, eleştirinin ve muhalefetin entelektüelin alt-gruplarından birini tanımlayıcı bir nitelik kazandığı söylenebilir: muhalif entelektüeller. Açmak gerekirse, iktidarla olan sıkıntılı ilişkisinde entelektüel kategorik olarak ikiye bölünmüştür.[17] Bu bölünme, değer-bağımsızlık öncülüne bağlı olarak tanımlanan belirli bir bilimsellik adına etikten kaçınmak ile bilgi vasıtasıyla olması gereken temelinde olanı sorgulamak arasında kurulan kutupsal ikiliğe referansla anlaşılabilir. Diğer bir ifadeyle, modernleşen dünyanın entelektüeli, olan biteni 'açıklamak için'[18] kendini 'gözleme adayan'la[19] 'insanlara ne yapacağını söylemekle değil,'[20] "evrensele dair kaygı duymak"la[21] ve "aşikâr olduğu söyleneni, insanların zihinsel alışkanlıklarını, düşünme ve eyleme biçimlerini rahatsız edecek şekilde sürekli olarak sorgulamak, tanıdık ve kabul edilmiş olanı defetmek ve kuralları ve kurumları incelemek"[22] işlevleri üzerinden ayrışmaktadır. İlkinde, belirli sınırlar içerisindeki görev tanımına uyan, dolayısıyla yaşamsal kaygılarını işine/mesleğine karıştırmayan bir profesyonelden, ikincisinde ise yaşama dair aldığı tutum ve bilgiyle kurduğu ilişkiyi birleştirerek harekete geçen siyasal bir özneden bahsetmek mümkündür. Kanımca, yeni zamanların gereği, özellikle sosyal bilimsel anlamda yirminci yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren geri plânda duran söz konusu muhalif entelektüelin siyaseten etkin bir konuma gelmesidir. Burada siyaseten etkinlikten kasıt yasa koyucu bir pozisyondan ziyade, 'dönüştürücü bir zihinsel sürecin...' diğer bir ifadeyle '...siyaseti kuşatacak bir felsefenin...'[23] taşıyıcılığı konumudur. Böyle bir pozisyon her şeyden önce siyaseti

---

[17] Entelektüelin bir yandan bilgi üzerinden kurduğu toplumsal iktidar, diğer yandan özsel olarak siyasal iktidara mesafeli duruşu ve fakat Aydınlanmacı eğilime bağlı olarak anlaşılabilecek iktidar yönelimi arasındaki rahatsız duruşu için bkz. Edward Shils, *The Intellectuals and Powers and Other Essays* (Chicago: The University of Chicago Press, 1972), s. 17-18.

[18] Jeremy Jennings, "Of treason, blindness and silence: dilemma of the intellectual in modern France," *Intellectuals in Politics* içinde, s. 79.

[19] A.g.y., s. 75.

[20] A.g.y., s. 75.

[21] Pierre Bourdieau'dan aktaran, Jennings, "Of treason, blindness and silence: dilemma of the intellectual in modern France," s. 79.

[22] Michel Foucault'dan aktaran Richard A. Posner, *Public Intellectuals, A Study of Decline* (Harvard University Press, 2001), s. 31.

[23] Hasan Bülent Kahraman, "Türk siyasetinin Rousseaucu kısıtlamaları," *Toplum ve Bilim*, 93 (Yaz 2002), s. 79.

anlamlandırma biçiminin, dolayısıyla kavramsal araçların yenilenmesini gerektirir.[24] Anlamlandırmak için seçilen kavramsal araçların seçenin kaygılarından bağımsız olmadığı, en azından siyaseten varoluşuyla dolaylı bir bağıntılanma içerisinde olduğu teslim edildiğinde ise siyasete dair düşünmenin etik bir arayış temelinde gerçekleşmesi kaçınılmaz olur.

Nitekim, yeni zamanların, siyaseti anlama-kurma-dönüştürme araçları olarak belirli bir vatandaş tipolojisini ve devleti alan modernin kurucu entelektüelleri açısından bir anlamsızlık ortamı yarattığı şüphe götürmez. Uluslararası ölçekte devletten bağımsız aktörlerin gittikçe daha fazla belirleyici bir konuma geldikleri, dolayısıyla, uluslararası siyaseti devletler-arası ilişkiler üzerinden sürdürmenin kadükleşme evresine girdiği, ulusal ölçekte yaşananları anlamak için ise yerleşik modern-geleneksel ayrımının yetersiz kaldığı bu ortamda yeni anlamlandırma araçlarına gereksinim duyuluyor. Açmak gerekirse, 1930'larda siyaset bilimi içerisinde yükselişe geçen davranışçı ekolün, faşizmin şokuyla 1940'larda çekildiği, farklı coğrafyalardan toplanan verileri, evrenselliği koyutlanan gelişme örüntüleri üzerinden açıklamakla kısıtlanan entelektüelin işlevi, evrenselleşmeyle yerelleşmenin eşzamanlı olarak yaşandığı bir dönemde, bu kez, açıklamaktan ziyade okumakla kısıtlanarak yeniden kuruluyor.[25]

Kültür çalışmalarının söz konusu yeniden-kurulma sürecinin bir eksenini oluşturdukları söylenebilir. Yukarıda bahsi geçen davranışçı ekolün hâkimiyeti altında, sayısız uzmanlık dallarına bölünen siyaset bilimi çerçevesinde "meslek erbabı" olarak da nitelendirilebilecek olan 'spesifik entelektüel'lerin[26] aksine kültür çalışmaları disiplinler-arası bir niteliğe sahip olmakla farklı bir entelektüel yapılanmanın çekirdeğini içerisinde barındırıyor.[27] Yereli yerele özgü dille anlamak ve aktarmak olarak belirlenebilecek kültür-temelli iştigalde, entelektüelin işlevi, değerlendirici, hüküm verici olmaktan ziyade farklı dillerde okuma yapabilen ve bu okumayı diğer dillere aktarabilen bir çevirmen olarak yeniden kuruluyor.[28] Bu noktada yine, Bauman'ın ifadesiyle "evrensel aklın ve hakikatin yerini topluluk" kimliği alıyor.[29] Öyleyse, yeni zamanların entelektüelleri evrensel doğrulardan ziyade tikel farklılıkları dillendiren kültürel aktarımcılar işlevini görüyorlar.

---

[24] Siyasal pratik ile kavramsal dönüşüm arasındaki ilişki için bkz. James Farr, "Understanding conceptual change politically," *Political Innovation and Conceptual Change* içinde, Terence Ball, James Farr ve Russell L. Hanson (der.) (Cambridge University Press, 1989), s. 24-49.

[25] Bauman, *Legislators and Interpreters* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987).

[26] Michel Foucault, *Entelektüel'in Siyasal İşlevi Seçme Yazılar 1*, Işık Ergüden ve Osman Akınhay (çev.), (İstanbul: Ayrıntı, 2000), s.46-53.

[27] 2000 yılı itibariyle siyaset biliminde "uzmanlık" gerektiren alt-disiplinlerin sayısı 104'e çıkmış bulunmaktadır. Bkz. Posner, *Public Intellectuals*, s. 4, dipnot.10.

[28] Bauman, *In Search of Politics*, s.201-202.

[29] Bauman, *Legislators and Interpreters*, s.145.

Ancak, böylesine bir iştigal görececilik adına varolanı olduğu gibi tanıyıp bırakmak ihtimaline bağlı olarak, yukarıda davranışçı ekol örneğinde imlenen nesnellik adına normativiteden kaçınmak amacıyla varolanı veri almakla tersten özdeşleşme riskini içerisinde barındırıyor. Zira, ikincisinde standarda uymayan anomali olarak dışlanmasında olduğu gibi, birincisinde evrensel hakikatin reddedilmesi entelektüelin bilgiyle iştigalini toplumsal/siyasal açıdan anlamlı kılan etik boyutun baştan yok sayılmasına kapı açabiliyor.

Ancak, tikelliğin seslendirilmesi farklılıkların kabulü boyutundan yola çıkılarak ele alındığında, entelektüelin evrensel rolüne geri dönüldüğü söylenebilir. Bu noktada, "evrensel aklın ve hakikatin yerini topluluk" kimliğinin almasıyla Karl Mannheim'in entelektüel tanımında merkezî role sahip olan 'belirli bir topluma dünyayı anlatmak'[30] ediminin imlediği entelektüelin bağlamsallığına, söz konusu topluluğun dünyada tanınması yolunda yüklenilen evrensel bir işlev eşlik eder. Bu noktada, entelektüel kategorisine özgü olarak nitelendirilebilecek bir aradalık durumundan, evrensel ile tikel arasında durma hâlinden bahsedilebilir. Kanımca, böyle bir aradalık bilincinin koşullandırdığı etik kaygının siyaseten dönüştürücü olduğunu düşünüyorum. Açmak gerekirse, işlevi sadece dünyayı aktarmak ve/veya dünyaya aktarmaktan ibaret kalmayıp, evrensel kriterlerin temelinde varolanı sorgulamayı gerektiren, dolayısıyla etik bir boyutu da kapsayan entelektüel iştigal siyasetin yenilenmesinin temel öncüllerinden birini oluşturur. Bu ise, insana dair düşünmenin, bizâtihi eylem olarak kurulduğu bir kamusal rolü gerektirir.

TÜRKİYE BAĞLAMINDA YENİ SİYASET, YENİ ETİK: 'İDEOLOJİNİN SONU'NA SON VERMEK ÜZERİNE

Belirli kavramların yokluğu, genelde, sadece belirli bakış açılarının olmadığını değil, aynı zamanda birtakım yaşamsal sorunlarla yüzleşmek için kararlı bir isteğin olmadığını da gösterir.[31]

Böyle bir kamusal rol her şeyden önce önceliklerin yeniden-tespit edildiği bir ideolojik formasyon üzerinde temellenir. Söz konusu ideolojik formasyon, ilk olarak siyaseten etkinliğin temel odağı olarak iktidarı değil, muhalefeti almakla belirlenebilir. Böyle bir konum alış, diğer bir ifadeyle, '...toplumun sınırlarında duran ve taraf olduklarından ziyade karşısında durdukları şeyin ne olduğu [konusunda] daha açık olan'[32] muhalif entelektüel kimliğinin benimsenmesi, entelektüelin aradalığının siyasal izdüşümlerinden biri olan elitizm-popülizm ikiliği açısından da açımlayıcı bir işleve sahip ola-

[30] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Louis Wirth ve Edward Shils (çev.) (HBJ Publishers, 1985), s.6; Bauman, *Legislators and Interpreters*, s.145.
[31] A.g.y., s.274.
[32] Rosner, *Public Intellectuals*, s. 32.

caktır. Açmak gerekirse, Gramscici terimlerle belirli bir sınıfın adına konuşan organik entelektüelin özsel sıkıntısı olarak tespit edilebilecek olan 'entelektüellerin niteliği ve statüsü ile temsil etmeye çıktıkları topluluklar arasındaki mesafe ve farklılık' sorunu,[33] entelektüelin rolünün herhangi bir oluşumu temsili değil, temelde yerele özgü gerçeklikler karşısında evrensel olarak tanımlanabilecek bir kaygıyla eylemesi temelinde tanımlanmasına kapı açacaktır. Bunun anlamı, odağı muhalefet olan siyasal etkinliğin, varolan pratiklerin ötesinde, düşünmeyi de kapsayacak şekilde genişletilmesidir.

İkincisi, muhalefetin kapsamının bilgiyle iştigalin insana dair veri toplamanın ötesinde, insana dair "iyi"nin "ne olduğu; nasıl gerçekleştirilebileceği" sorusu temelinde belirlenmesi, entelektüelin bilgi-iktidar bağıntısı çerçevesinde yaşayageldiği sınırlandırılma sıkıntısının/rahatlığının bertaraf edilmesi açısından işlevseldir. Bu bağlamda, kamusal entelektüel rolü özellikle 'sıradan insanlara ait fikir karşısında uzmanların ve profesyonellerin mülkiyeti altında olan bilim[in], kesin ve tanımlanabilir türler hakkında bilgi[nin], korkunç adaletsizliklerin gerçekleşmeyeceğini garanti etmeyeceği; esasen, [bu adaletsizlikleri] önleyemediği'nden[34] hareketle entelektüeli meslekî bir kategoriye indirgemenin karşısında uzmanlık alanının sınırlarını ötelemesi, sahip olunan bilginin kamusallaşması yukarıda söz konusu edilen etik kaygı açısından önemlidir. Böyle bir ötelemenin, en keskin örneği 'Platon'un devletinin çıldırmış modern versiyonu [olan] Nasyonal Sosyalizm'[35] deneyiminde görünen meslekî kültürün demokratikleşme karşısında taşıdığı tehlikelerin önünün alınması açısından gerekli olduğu söylenebilir. Bunun ise, özü itibariyle Aydınlanma bilinciyle göbek bağı içerisinde olan entelektüelin modernin kurucu yüzünden özgürleşimci yüzüne doğru bir kayış yaşamasıyla mümkün olabileceğini düşünüyorum.[36]

Böyle bir kayış, şüphesiz ki, kurmak üzerinden değil, kurulmuş olanı sorgulamak üzerinden, öngörmekten ziyade, mevcudun genelde tasarlanmamış –dolayısıyla öngörülemez– geçmiş birikimlerin sonucu olduğu bilinciyle, insan eylemini ön plâna almakla, diğer bir ifadeyle, 'siyasetin her biri eyleyebilen ve yeni bir şey başlatabilen *çoğul* insanlar arasında gerçekleştiği'ni[37] çıkış noktası almakla mümkün olacaktır. Entelektüelin kamusal rolüne temel oluşturan ideolojik formasyonun dördüncü boyutu bu noktada önem kazanmaktadır. Eğer yeni zamanların dinamikleri siyasete dair yeni anlam katego-

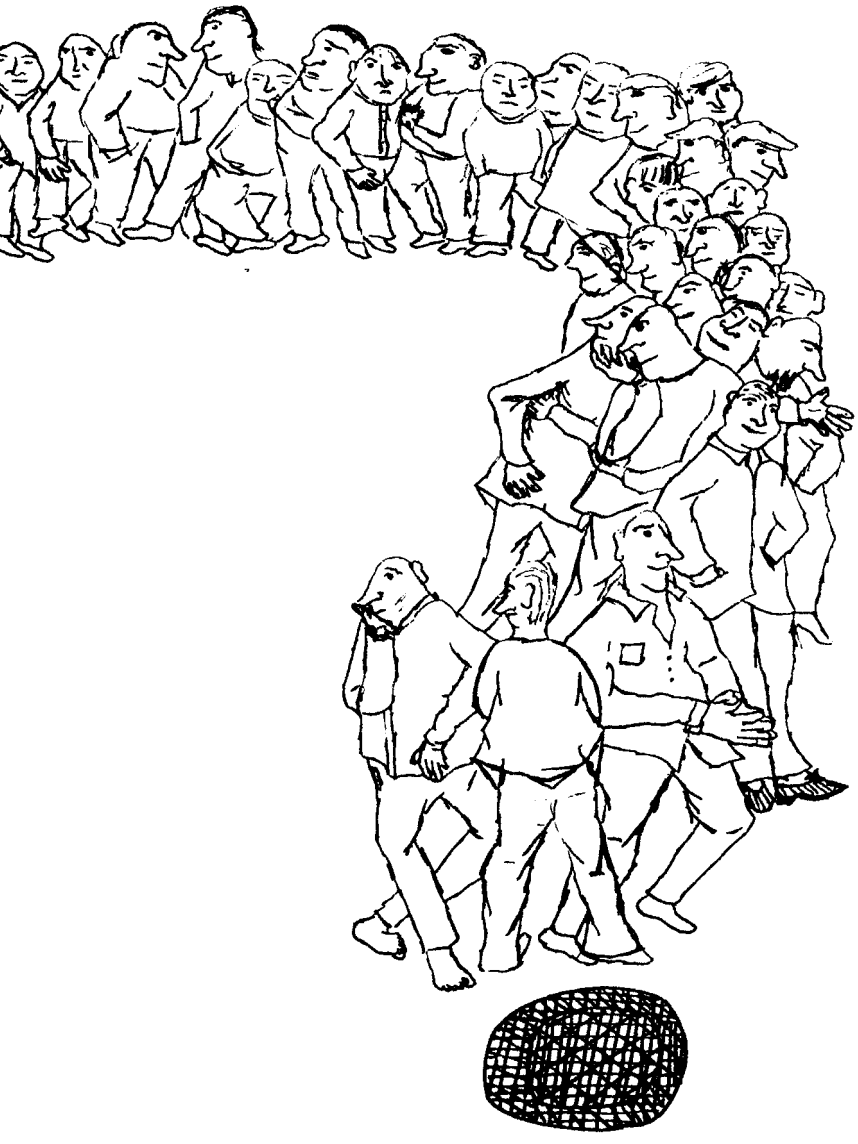
[33] John Michael, *Anxious Intellects* (Durham ve Londra: Duke University Press, 2000), s.27.
[34] A.g.y., s.163.
[35] Ibid.
[36] Eugene Halton, "The Modern Error: Or, the Unbearable Enlightenment of Being," *Global Modernities* içinde, Mike Fatherstone, Scott Lash ve Roland Robertson (der.) (Londra, Thousand Oaks ve New Delhi: Sage Publications, 1995), s. 260-277.
[37] Canovan, ag.y., s.11.

rilerini gerektiriyorsa, "iyi"ye dair düşünmenin ve önermelerin, yerleşik devlet-yönetim-vatandaş üçlemesini öteleyen bir platformda gerçekleştirilmeleri gerekiyor.

Böyle bir platformun merkezî bileşenini demokratik düşünce oluşturmaktadır. Bu bir yandan, 'insanları, kendi kendilerini, bireysel yaşamlarını ve ortak yaşamlarını yaratan özneler...' olarak alan, '...demokrasiyi tüketim özgürlüğüne, siyasal süpermarkete indirgemeyen...', diğer yandan otuz yılı aşkın bir zaman dilimi boyunca "alternatifsiz" olduğu koyutlanan liberal iktisadi politikalara alternatif oluşturabilecek '... daha insancıl ve demokratik'[38] yeni bir sentezi, Keyman'ın deyişine başvuracak olursak 'demokrat-sol bir sentezi'[39] gerekli kılmaktadır. Nitekim,

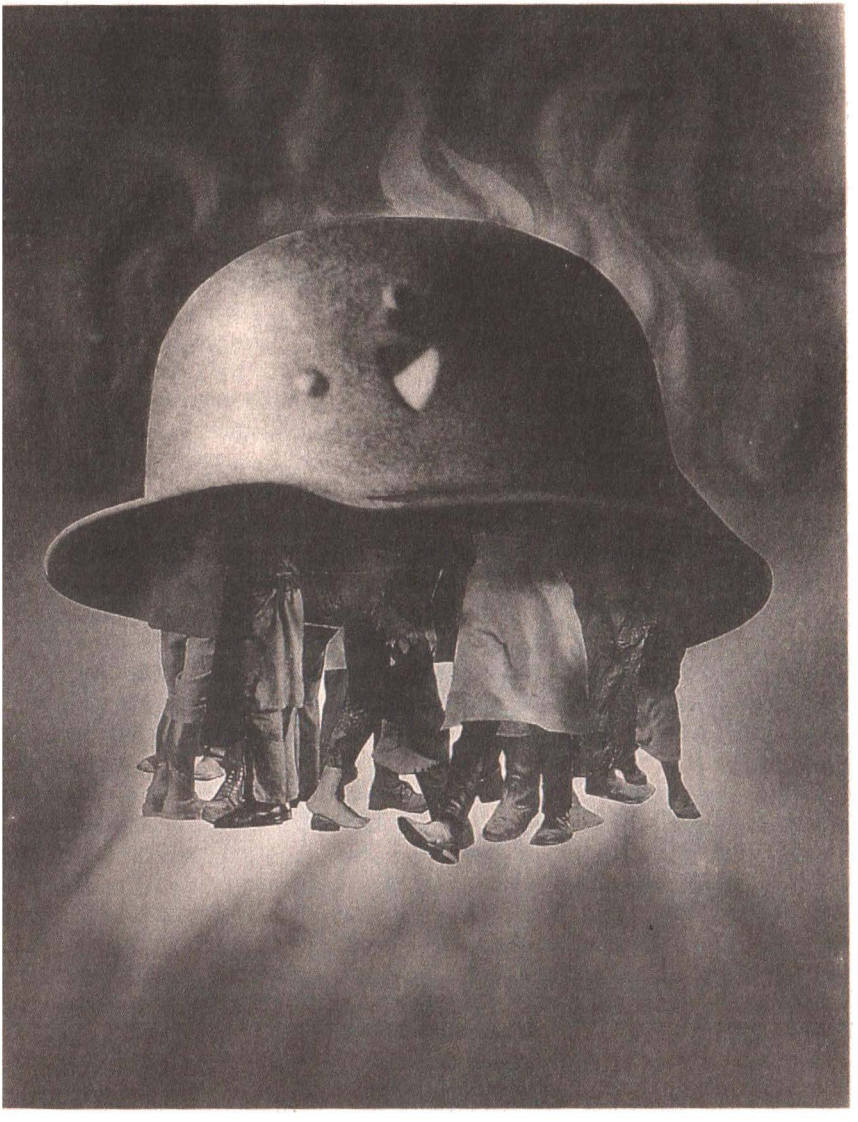
Henüz, liberal hegemonyanın çözülüşünün çok erken bir aşamasında [olduğumuz için] sol alternatiflerin, ne ölçüde başarılı olacakları bir yana, alacakları pratik ya da kuramsal biçimleri öngörmemiz mümkün değil... Yeni ve kavranması mümkün olmayan tarihsel bir dönemin başında olduğumuz düşüncesi ... açık görüşlü ve yapıcı tartışmaları vazgeçilmez kılmaktadır.[40]

[38] Alex Callinicos, "Impossible Anti-capitalism?", *New Left Review*, Nisan 2000, s.121.
[39] Keyman, "Farklı "sosyal-liberal sentezler ve Türkiye."
[40] Callinicos, "Impossible Anti-capitalism?", s.124.



© Doğu Batı

Türkiye'de Devlet ve Siyaset



David Evans, John Heartfield, *Aiz!* VI 1930-1938

TÜRKİYE'DE ASKERİ DARBELERİN SİMGESEL EKONOMİSİ

Çiler Dursun*

MESELE NEDİR?

Türkiye'de siyasal alan ve devlet geleneği üzerine tartışmalar, geçmişten bugüne değin, ordunun bu çerçevedeki rolünün "uygun" bir biçimde yerleştirilmesiyle kurulagelmiştir. Uygun bir yerleştirme ne demektir? Tarihsel olarak az çok farklı içeriklendirilmekle ve bazı kez içerikler arası geçişlilikler de olmakla birlikte, bu uygunluk ölçüsünün iki temel karşılığı olduğu saptanabilir: i) Ordu, siyasal alana müdahale ederek demokratik süreçleri kesintiye uğratmakta ve demokrasiyi kırılganlaştırmaktadır. ii) Ordu, mevcut siyasal alanın müdahaleye açık özellikler göstermesi ve demokratik süreçlerde beliren bir takım zaafiyetlere yanıt olarak kendisine düşen siyasal rolü oynamaktadır. Bu basitleştirilmiş ayrım Orduyu siyasal alanla ve onun mevcut demokratik nitelikleriyle ilişkilendirmenin iki ana konumuna işaret ediyormuş gibi görünüyor. Ya siyasal alandaki yapısal bir sorunun, hatta sorunların

* Dr. Çiler Dursun, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü.

belirleyiciliğine göre davranan ordu kavrayışı; ya da siyasal alanda sorun yaratacak ve onu sürekli kılacak kadar özerk davranabilen ordu kavrayışı... Yapı ve eyleyen arasındaki belirlenim ilişkisinde hangisine ağırlık verildiğiyle bağlantılı olarak toplumsal kuramda gelişen ayrımın, ordu- siyaset ilişkilerinin düşünülmesinde uyarlanmış halleri çıkıyor karşımıza. Bundan dolayı gelişen her yeni olayda, bireysel ya da kolektif eyleyenin (öznenin) özerkliğine ya da yapının belirleyiciliğine yönelik aşırılaşmış vurguların taşıdığı riskleri içeren bu türden açıklama çerçeveleri, (ordunun dahil ve/veya parçası olduğu ya da olmadığı) karşımıza çıkıp duruyorlar.

Oysa siyasal toplumsal yapı ve ordu arasındaki bağıntıyı kurmak bakımından her iki türden açıklayıcı çerçevenin de paylaştığı ortak bir önkabul, ayrıntıların boğuculuğunda[1] gözden kaçma riski taşıyor. Bu önkabulü kabaca şöyle formülleştirmek olanaklı: Ordu, siyasal bir aktör değildir[2]; o halde siyasette de işi yoktur. Aslında kendi temellendirmesinin de yeniden ve sürekli yapılması gereken bu türden bir önermenin gittikçe önkabul niteliğine bürünmesi, orduyu ve bununla bağlantılı olarak askeri müdahaleleri ve darbeleri çözümleme bakımından baştan sınırlandırılmış bir çerçeveye çağırıyor konuyla ilgilenenleri. Böyle olduğu için "herşeyi orduya yüklemek hastalığı" denilen (Kıvanç, 2002: 142) bir tutumla, "ordu ne yaparsa (yapmışsa) iyi yapar" tutumu dışında bir yer açma, arama çabalarına bugün her zamankinden daha fazla gereksinim bulunmaktadır. Alışılageldik değerlendirme çerçevelerinin Türkiye'de sosyal bilimler alanındaki hakimiyeti, askeri müdahaleye ilişkin yeni ya da başka okuma çerçevelerinin önerilmesine yol açabilecek bir birikimi olanaklı kılmaktadır. Bu türden çabalar, sadece bu önkabulün sorgulanmasını değil, bir dolu klişeyi[3] de bir kenara bırakmayı

---

[1] Örneğin, "ordunun iç politikada siyasetin sınırlarını nasıl belirlediği"nin anlatıldığı; "partiler üstü ya da siyaset üstü bir kurum olarak nasıl işgördüğü"nün sergilendiği; "anti-emperyalist niteliğini nasıl yitirdiği"nin kanıtlandığı; "iktisadi, siyasi ve askeri olarak uzun zamandan beri uluslar arası bir sistemin dişlisi haline gelişinin" izinin sürüldüğü; "Türkiye'de mevcut sağ ve sol siyasi kesimlerle ne türden ilişkiler kurduğu"nun ortaya konduğu bu ve benzeri mealdeki çalışmalar için *Birikim* dergisinin 160-161., 125-126., 93-94., ve 115. sayılarına bakılabilir.

[2] Bu önkabülün, siyasal alanda başta siyasal partiler olmak üzere seçmenlerin, farklı baskı gruplarının ve sivil toplum örgütlerinin meşru aktörler olarak görüldüğü klasik Batı liberal demokrasi anlayışına dayandığı açıktır.

[3] Bu klişeler, herkesin çabucak anlayabildiği ve bu anlaşılırlığından dolayı itirazsız kabul ediliveren; siyasi/ toplumsal hemen her değerlendirmede adeta özgünlük katan bir yanı varmışçasına parlatılan; parlatıldıkça ve dolaşıma girdikçe değer kazanan; değer kazandıkça her müteakip gelişmede yeniden dolaşıma giriveren fikirler silsilesi olarak hem ne kadar güçlü, hem ne kadar zayıflar... Birkaç örnek verelim:

-Ordu, iç politikada siyasetin sınırlarını belirlemektedir.

-Siyasal parti ve aktörleri, bu sınırlar içinde hareket etmeye zorunlu bırakmaktadır.

-Ordu, kendisine partiler üstü ve siyaset üstü bir konum biçmektedir.

-Ordunun kapitalizmin kendisiyle sorunu yoktur.

-Ordu, insan hakları ve demokratikleşmeyi, Batı'nın emperyalist araçlarından biri olarak görmektedir.

gerektirebilir. Bu yazı, her biri zamanında düşünce ufkumuzu genişletmiş olan ancak artık üzerinde yeniden düşünülmesi gereken klişeleşmiş önermelerle tek tek uğraşmaya niyetli değildir ve ordu ve askeri müdahalelere ilişkin hakim yaklaşımın zaaflarını gösterecek teorik bir girişim olarak da kabul edilmemelidir. Tersine bu yazı, ordu ve askeri müdahaleler üzerine tartışmanın argümantativ sınırlarını çizen, makbul sözcükleri ve ifadeleri belirleyen ve bütün bunları yaparken de aslında *belirli* bir siyasal alan kurgusunun baştan hesaba katılması yönündeki en hafif tabirle beklentiyi, ağır tabiriyle de dayatmayı sürekli canlı tutan *hakim entelektüel yaklaşım* neyse, işte ona rağmen değil, ondan dolayı kendi anlamını bulacak ve kuracak bir girişimdir.

Yazının asıl konusu, Türkiye'de bugüne dek gerçekleşmiş olan askeri müdahalelerden 1960, 1971 ve 1980 tarihli olanları merkezinde, askeri darbelerin ve müdahalelerin simgesel ekonomisinin çözümlenmesidir[4]. Bu çözümlemeyle, askeri müdahalelerin Türkiye'de varolan simgesel düzendeki anlamı üzerine düşünmek amaçlanmaktadır. Dolayısıyla belirlenen amaç dahilinde ne resmi ideolojinin sürekli yeniden üretildiği ortamlardan birisi olan ordunun, darbe süreçlerinde baskın hale gelmekle birlikte aslında darbeden sonraki dönemlerde de varlığını sürdüren söylemlerine ayrıntılı başvurularla ilgilenilecektir; ne de Kemalizm ile askeri müdahalelerin söylemleri arasındaki eklemlenmeler ve kırılmalar listelenecektir. Konuyla ilgili literatürde her iki amaçla da yapılmış başvurulabilecek çok sayıda çalışma var. Önerdiğimiz yeni tartışma zemini, bunlardan farklı olarak, psikanalizden yararlanan ideoloji eleştirisinin kavramsal örgüsüne dayanarak kurulacaktır[5].

Askeri müdahale hareketinin anlamına doğru

12 Eylül 1980, Türk siyasal yaşamında gerçekleştirilen üçüncü askeri müdahalenin tarihi olması dışında, Türkiye'ye ilişkin siyasal, ekonomik, sos-

-Ülke yönetiminde ordunun ve askeri mantığın egemenliği vardır.
-Ordu, statükonun koruyucusu ve kollayıcısıdır.
-Cumhuriyet , ordunun eseridir ve temel konsepti devlet varlığını idame ettirmesidir.

[4] Askeri müdahalelerin simgesel ekonomisinin temel özelliklerine geçerken, Türkiye'de askeri darbeleri ve orduyu tartışabilmenin kendisinin de bir simgesel ekonomiye sahip olduğunu vurgulamak gerek. Yukarıda artık klişeleştirilen ifadeleri, önkabulü ve temel önermelerine üstünkörü olsa da değinildiği anda cisimleşen hakim yaklaşım, askeri müdahalelere ilişkin süregiden tartışmanın simgesel ekonomisini de yönetmektedir. Ordunun, siyasal alanda yer almaması gerektiği halde bu alanı belirleyen bir eyleyene dönüşmesinin, demokratik adımların atılmasından insan hakları alanındaki gelişmelere kadar, yıllardır gerçekleşmesi beklenen ve arzulanan her şeyi engellediği görüşünün simgesel ekonomisini yöneten ilke, demokratlık göstergesinin tarihsel yükünü sadece anti-orducu bir kollektif ya da bireysel özne konumuna aktaran bir ilkedir. Bu simgeselliğin işleyişi, üzerinde ayrıca çalışılabilecek cazip bir konu.

[5] Bu, sadece belirli bir paradigmanın kavramlarına başvurmak değil, onun sayıltılar setini de paylaşmak anlamındadır. Bu çerçevede, Hegel ve Lacan'ı ideoloji kuramlarını yeniden ele almak amacıyla verimli bir biçimde bir araya getiren Zizek'in üzerinde durduğu psikanalitik ideoloji yaklaşımı gözetilecektir.

yolojik ve kültürel değerlendirmeler için kurulan dönemleştirme mantığının da en önemli anlarından birisi olagelmiştir. Bu dönemleştirme mantığı gereğince Türkiye'de meydana gelen askeri darbeler ve muhtıraların tümüne, toplumsal güç değişimlerinin en şiddetli göstergeleri olmaları bakımından başvurulmaktadır. 1960 askeri müdahalesi, 1971 ordu muhtırası, 1980 darbesi ve son olarak da 28 Şubat (1997) süreci, Türkiye'nin sınıfsal özelliklerindeki dönüşümlerin açıklanmasından iktisat parametrelerindeki değişimlerin neden ve sonuçlarını tahlil etmeye; kentleşme olgusundan kültürel alanın karmaşıklaşan yönelimlerini takip etmeye; siyasal aktörlerin konumlanışlarını birbiriyle ilişkili olarak değerlendirmeye ve hegemonya mücadelelerin *gelişim trendini* izlemeye kadar pek çok farklı nitelikteki çözümlemeler için bir dönemleştirme mantığı kurmaya elverir hale gelmişlerdir.

Türkiye'de gerçekleşmiş olan askeri müdahalelerin *tekrar etme* özelliği, müdahalelerin birbirlerinden farklılıklarını saptamayı çoğu kez gereksizleştiren bir teorik bağlama yerleştirilmiş görünmektedir. Bu bağlam içerisinde söylenebilecek herhangi bir şeyin *anlamlı* ve *tanınır* (recognizable) olabilmesi için, askeri müdahalenin, demokrasi ve siyasal alan bakımından sakıncalarını vurgulamaya yönelik temel önermeden şaşmamak gerekmektedir. Önkabul haline gelen bu temel önerme üzerindeki uzlaşı, sağ ve sol düşünce çizgisinden hareketle askeri müdahaleleri değerlendirmeye dönük çeşitli politik girişimlerin yegane uzlaşısı gibidir. Böylesi bir uzlaşının geliştirilmiş olmasına bir itirazımız yok; nihayetinde bu uzlaşı, çeşitli görüşler arasındaki sürekliliklerin ve kesintilerin de izini sürmeye belli ölçüde olanak sağlamaktadır. Ancak bu uzlaşının ya da önkabulün içeriği, ondan yola çıkılarak müdahalelere ilişkin söylenebilecek şeylerin sınırlarını büsbütün çizmek yönünde güçlü bir entelektüel iktidarı beslemektedir. İşte buna itiraz edilebilir, etmek de gereklidir. Askeri müdahalelere ilişkin sınırları çizilmiş tartışma zemininde neler var, önce buna bakarak yeni bir tartışma çerçevesi ya da zemini kurmaya girişelim.

Sosyalist bakış açısından Türkiye'nin geçirdiği bütün askeri müdahaleler, sınıf mücadelesinin ürünüdür ve her birisi bu mücadelenin yol açtığı farklı türden çıkmazları çözmeyi üstlenmektedir (Savran, 1992: 110). Burjuvazinin, cumhuriyetin başlangıcından itibaren devlete ve özellikle de devletin baskı aygıtına bağımlı olduğunu öne süren bu görüş, bu "lanetli miras"ın gelişen sanayi burjuvazisi ve finans kapital tarafından da devralındığına dikkat çekmektedir (Savran, 1992: 111). Askeri müdahaleler, "burjuva sınıfın öteki sınıflar karşısındaki göreli zayıflığının ve hakim sınıfların öteki bileşenleri üzerindeki hegemonyasının sınırlılığının" bir ifadesi olarak değerlendirilmektedir. Yani burjuvazi, kendi çıkarlarını askeri yöntemlerle toplumun geri

kalan bölümlerine dayatırken, bir anlamda kendi sınıfsal *güçsüzlüğünü* de ifşa etmektedir.

Liberal görüş açısından ise askeri müdahalelerin tümü, Türkiye'deki burjuvazinin ilerleyişi karşısında bürokratik- askeri seçkinlerin *rövanş hareketleri* olarak değerlendirilmektedir. Bu yaklaşım açısından bütün askeri darbeler ve müdahaleler, parlamenter bir rejimde toplumu yönlendirme ve kalıba sokma olanağını yitiren bürokrasinin, toplumu yönetme ayrıcalığını yeniden kazanma çabalarına karşılık gelmektedir. Dolayısıyla bütün darbeler ve müdahaleler, özsel olarak aynı karakterdedir: Türkiye'de zaman içerisinde değişen toplumsal parametrelerin belirleyicisi olmak ve bu ayrıcalığı sürekli kılmak isteği...Bunu olanaklı kılan temel dinamik ise, ordunun Kemalist/ müdahaleci geleneği olarak görülmektedir. Bu görüş, askeri müdahalelerin birincil nedeni olarak sınıf mücadelelerini değil, ordunun Türk siyasal hayatı içindeki ayrıcalıklı yerini, yapısını ve ideolojisini öne çıkarmaktadır. Ve bu bakış açısından asıl sorun devlet ile toplum arasındaki güç ilişkilerinin, her seferinde devlet lehine bir kuruluş mantığına sahip olmasıdır. Ya da aktörler bazında devlet seçkinleri ile siyasal seçkinler arasındaki mücadele olarak Türk siyasal tarihini okuyan yorumlarda ise askeri darbeler, "yaşamsal önem taşıyan konularda ve devletin kurucu ilkelerinin devamlılığında" herhangi bir "unutkanlığa" düşen siyasal seçkinlerin cezalandırıldığı ve devlet seçkinlerinin iktidarını yeniden kurduğu anlar olarak kavranmaktadır (Kadıoğlu, 1999: 49).

Bu görüş açıları arasındaki farkı, güç değişimlerinin ve uygulayımlarının aktörleri ve yönü konusunda, sınıfsal bir çözümleme ile sınıfsal olmayan çözümleme çerçeveleri arasındaki çok temel fark olarak okumak gereklidir. Yani fark kendisini, sınıfsal analizde müdahaleler ele alınırken Türkiye'deki yapısal ilişkilere ve belirlenimin yapısal dinamiklerine yapılan vurgunun; liberal görüş açılı analizlerde aktör olarak orduya yapılmasında göstermektedir. Elbette ki bu farkın önemi büyüktür. Tam da bu farktan dolayı, Türkiye'deki siyasal ve toplumsal alanın nasıl belirlendiğine ilişkin kurgularda ve nasıl dönüştürülebileceğine ilişkin tasarımlarda da, yaklaşımlar arasında ciddi ayrımlar belirmektedir. Bununla birlikte askeri müdahalelerin Türkiye'deki mevcut *simgesel ekonomisini*[6] bütünüyle kavramakta bu tür değer-

[6] Simgesel ekonomi, bir göstergesellik zinciri içinde yapısal olarak ısrarcı bir biçimde yer alan gösterenlere ve onların farka dayalı mübadele süreçlerine karşılık gelmektedir. Simgesel, Lacan'da kültürün alanıdır, sembollerin bir evrenidir ve gösteren ile gösterilen arasındaki diyalektikle kurulmaktadır. Simgesel düzenin özelliği, gösteren ve gösterilen arasında nihai olarak herhangi bir sabitliğin kurulamayışıdır. Böylesi bir sabit olmama ya da kayganlık, gösteren ve gösterilen arasındaki yarığın indirgenemezliğinin sonucudur. Bu durum Lacan'da öncelikle fallus olan gösterenin gösterilene önceliğine karşılık gelmektedir. İşte bu öncelik ya da göstereni gösterilenden ayıran çizgi (S/s) olarak yarığın ayrıcalığı, toplumsal anlamların çoğulluğunu ve farklılaşmayı olanaklı kılmaktadır. Bu çizgiyi geçme çabası olarak metafor ve gösterenler arasındaki oyun olarak metonomi, anlamı olanaklı

lendirmeler zayıf kalmaktadır. Yani anlamın kurulduğu alan olarak göstergeler alanında, askeri müdahalelerin neyin göstereni olarak belirdiği yeterince ele alınmamıştır. Ya da askeri müdahalelerin, bir gösteren olarak hangi anlamın varlığının değil aynı zamanda hangi anlamın *yokluğunun* göstereni olduğu üzerinde yeterince durulmamıştır. Darbeler, daha çok sonuçlarının "olumlu ya da olumsuz" olup olmadığı bakımından değerlendirmeye alınmışlardır. Olumluluk ve olumsuzluk, demokratik parlamenter rejime çabuk dönülüp dönülmemesi ve daha da önemlisi darbe sonrası yapılan anayasal/yasal düzenleme ve değişikliklerin siyasal alanı daraltıcı olup olmaması ile ilgili olarak söz konusu edilmiştir [7].

EKSİKLİĞİN/ BOŞLUĞUN ISRARLI GÖSTERENİ: ASKERİ MÜDAHALE

Darbelerin simgesel düzendeki anlamına ilişkin düşünüldüğünde, öncelikle hepsinin de bir *eksikliğin/yoksunluğun (lack)* göstereni olarak iş gördüğü saptanmaktadır. Marksist sol ideoloji bakımından, askeri müdahaleler, temelde, burjuvazinin istediği yeni bir kapitalist birikim rejimine geçişte ve bölüşümün yeniden düzenlenmesinde, bir sınıf olarak bunu yoksul halk kesimleri karşısında gerçekleştirebilme gücünün olmayışının gösterenidir. Böylece bastırmanın en doğrudan ve açık hali ve güç uygulaması olarak askeri müdahale, iktidarsızlığın bir gösterenidir. Varolan antagonistik öğeler üzerinde hegemonyasını inşa edemeyen burjuvazinin, kendi söylediği sözü, ulusun ve halkın sözüne dönüştüremediğinin gösterenidir. Yani müdahaleler, geçici de olsa belirli bir içerik verilerek, ulus ve halk gösterenlerine hegemonize edilemeyişinin gösterenleridir. Benzer şekilde liberal sağ açısından yorumlandığında ise müdahaleler, askeri-bürokratik seçkinlerin siyasal seçkinler karşısında iktidarının olmadığının gösterenidir. Her iki türden yaklaşımda da Türkiye'de belirli bir sınıfın (burjuvazi ya da askeri-bürokratik

---

kılmaktadır (Evans, 1996: 185). Bu kavrayış çerçevesinde simgesel ekonomi, gösterenler ve gösterilenler arasındaki ilitkiselliğin yol açtığı anlamlandırma süreçlerinin ve bu süreçlerin imgesel ve Gerçek ile olan ilişkisinin ekonomisidir.

[7] Çünkü darbe ve müdahaleler, hangi ideolojik çerçeve içerisinden olursa olsun, daima, *siyasete karşı* yapılan bir hareket olarak görülmüştür (Demirel, 2002). Türk Silahlı Kuvvetleri'nin "ülke yönetimine el koyması", "siyasetin sınırlarını ya da koordinatlarını belirlemesi", "siyasal aktörleri ve partileri, bu sınırlar içinde eylemeye zorunlu bırakması", "kendisini partiler üstü ve siyaset üstü bir kurum olarak görmesi", vb...toplumsal çözümleme jargonun bütün o aşina bildirimleri, ordunun siyaset dışı bir aktör olması gerektiği ilkesine sıkı sıkıya bağlı bir demokrasi ve siyaset anlayışına dayanmaktadırlar. Bu bildirimlerle örülen çerçeveye başvurulurken, siyasetin *dışı* denilen bir yerin olabileceği düşünülmektedir. Oysa siyaset, bir içi bir de dışı olmak üzere iki ayrı alana bölünebilecek bir uzam değildir. Toplumsallık içerisinde herhangi bir edimin siyaset dışında olabileceği ya da siyaset dışında kalabilecek aktörlerin olabileceği düşüncesi, TSK'ya ilişkin yerleşik analizlerin temellendirmesinin başlangıç noktasıdır. Bu başlangıç noktasının kendisi, sorunlaştırılmaktan muaf olamaz.

seçkinler) iktidarının yokluğunun göstereni olan darbeler, mevcut simgesel düzendeki bir *boşluğu* açığa vurmaktadırlar.

Bu boşluğun statüsü nedir ve nasıl kurulmaktadır? Boşluğun statüsünün kurulması, darbelerin simgesel anlamları arasındaki benzerlikler ve farklılıklarla harekete geçirilmektedir. Boşluğun, her şeyden önce bir *iktidar boşluğu* olarak, otorite boşluğu olarak belirdiğini söylemek gerekmektedir. İktidarın bu boş olan yeri, aslında modern toplumlarda demokratik devrim sonrasında, bütünüyle hiçbir grup ya da kişi tarafından kalıcı biçimde işgal edilemeyen bir yere dönüşmüştür. Hiçbir hükümet o iktidarı mülk edinememektedir ve ulusal seçimlerle bireyler, bu simgesel iktidar yerini dolduracak olan toplumu birleştirme/bütünleştirme vaadindeki bir hükümeti seçmektedirler (Torfing, 1999:193). Ne var ki toplum adına bu iktidarı uygulayarak toplumu birleştirecek, bütünleştirecek her girişim, Lefort'a göre paradoksal olarak daima, çatışmaları ve antagonizmaları açığa çıkarmaya eğilimlidir (aktaran Torfing, 1999:193). Bu nedenle geçici olarak da olsa simgesel iktidarın boş yerini işgal etmek için, geniş bir hegemonya kurulması gerekmektedir. Bunu yapmak için, siyasal iktidar, otoritesini ulusun ve halkın boş gösterenine[8] aktarmak zorundadır: "Ben söylüyorum" "ulus/halk söylüyor"a dönüştürülmelidir. Hegemonik olabilmek için, ulusun ve halkın adına konuşulması zorunludur. Ancak ulus ve halk için neyin iyi olduğuna sadece soyut bir gönderme yapmak yeterli değildir. Hegemonik iktidarı uygulayabilmek için, belirli bir içerik vererek "ulus" ve "halk" boş gösterenlerine hegemonize edilmelidir (Torfing, 1999:193). Bu durumda darbeler, Türkiye'de siyasal alanda ulus ve halk boş gösterenlerine hegemonize etme gereksinimine birer yanıt olarak belirmektedirler. Bu yanıt, genel olarak Kemalist bir yanıt şeklinde değerlendirilmektedir (Cizre, 2001; Akyaz, 2001; Mazıcı, 2001). Yanıtın Kemalist olduğu değerlendirmesi, Türk Silahlı Kuvvetleri'nin Türkiye'de rejimin kurucu ideolojisi olan Kemalizmin asli taşıyıcısı olarak görülmesiyle ilgilidir[9]. Ulus ve halk gösterenlerine hegemonize etmeye dönük yanıtın Kemalist niteliğini, ya da başka bir deyişle 'rejimin Kemalist restorasyonu' olarak adlandırılan durumu en iyi örnekleyen şey, yapılan operasyonun "millet için ve millet adına" olduğunun vurgulanmasıdır. Bütün askeri müdahaleler sonrasında böylesi bir vurgulamada bulunulmaktadır: "...ordu,

[8] Gösterenin boş olması, herhangi bir gösterileni olmaması anlamındadır. Boş gösteren, bir söylemin birliğini sağlayan düğüm noktasıdır. Parti, Tanrı, Sınıf, Ulus, içeriklerinden bir ölçüde boşaltılarak söylemselalanı yapılaştıran sözcükler olarak iş görmektedirler (Zizek, 1989: 88).

[9] Bu konuda en yaygın değerlendirme şudur: TSK, dönüştürücü bir kamu felsefesinin (Kemalizmin) kurucu, taşıyıcı ve yayıcı bir ajanı olarak, laiklik, modernlik ve çağdaş medeniyete ayak uydurma şeklinde algıladığı rejimin temel payandalarının muhafızlığı rolünü tarihsel olarak özümsemiş ve içselleştirmiştir. Bu payandaların tehlikeye girdiğini gördüğü anda, biçimi ne olursa olsun müdahale etmektedir. Bu yanıt, Cumhuriyetin dayandığı ilkelerin tartışılmazlığı ve TSK'nın resmi ideoloji ile bağlantısının organik niteliği üzerine inşa edilmiştir (Cizre, 2001:159).

hürriyeti müdafaa etmek suretiyle, milletin istikbalini müdafaa etmiş oldu...Ordu bizi yalnız harici düşmanlara karşı değil, kendi kendimize karşı da muhafaza ediyor" (Ulunay'dan aktaran, Mazıcı, 2001:563). Buradaki 'kendi kendimize' karşı sözü önemlidir. Düşmanın dışlaştırıldığı bir müdahale söyleminden düşmanın içkinleştirildiği bir müdahale söylemine böylesi bir geçişlilik, ordunun siyasal alanda "halka ya da ulusa rağmen" yaptığı müdahaleleri, tam da halk için ve halk adına yaptığını savlayabilmesini olanaklı kılmaktadır. Bu tür müdahalelerin anti- demokratik niteliği arttıkça, askeri müdahale söyleminin ulusal bütünlüğü sağlamaya ilişkin vurgusu da artmıştır.

1960, 1971 ve 1980 darbelerinin kendi özgül tarihsel süreçleri boyunca hegemonya kurmaları bakımından başarılarının erimi, üzerinde ayrıca tek tek durmayı gerektiren bir konudur. Öte yandan demokratik bir sistem içinde askeri müdahale "mantığının"[10] hegemonikleşmesi anlamında bir başarının söz konusu olup olmadığı, bu noktada daha dikkate değerdir. Darbelerin hemen sonrasında yapılan siyasal seçimlerin, darbe yapıcılarının gösterdiği siyasal iradenin tam da zıt yönünde bir milli iradenin tecelli etmesiyle sonuçlandığı düşünülürse, darbe mantığı ile ilgili genişleyen bir hegemonyanın sağlanamadığı söylenebilir. 1960 darbesi sonrasında yapılan anayasa oylamasında % 38.3 oranında red oyunun çıkması; 1961 parlamento seçimlerinde Demokrat Partisi'nin varisleri sayılabilecek partilerin yüksek oy oranlarına ulaşmaları; 1970 muhtırası sonrasındaki ilk seçim olan 1973 seçimlerinde CHP'nin % 33.5 oy alarak AP'yi geride bırakması ve 1980 darbesi sonrasında cuntanın desteklediği parti olan Milliyetçi Demokrasi Partisi yerine Anavatan Partisi'nin 1983 seçiminde kullanılan oyların neredeyse yarıya yakınını (% 45.15) alarak birinci parti olması, askeri müdahale yönetimlerinin desteklediği ya da "işaret ettiği" hiçbir siyasallığın onay görmediğinin kanıtları sayılabilir. Bu sonuçlar bir bakıma Laclau'nun belirttiği anlamıyla, normal bir gelişmenin yerinden edildiği bu kırılma anları sonrasında, darbelerin hegemonik olamadıklarının göstergesi olarak alınabilir. Darbe öncesinde toplumsal bağların çözüldüğü huzursuzluk, karmaşa ve şiddet süreçleri, tam da toplumun kendi sınırı olarak belirmiş; toplumun dış sınırı olarak toplum olmayan ile toplum arasındaki yarık, askeri darbenin iktidarı ile kapatılmaya çalışılmıştır. Ancak Türkiye'de darbe öncesinde iyice genişleyen toplumsaldaki bu yarığın nihai bir kapanıma uğratılamayacağı, bizatihi toplumsalın failleri tarafından doğrulanmış gibidir. Yukarıda farklı darbeler

[10] Denilebilir ki bu mantık, ülkenin içinde bulunduğu koşulların ulusun devamlılığı açısından tehlike arz ettiği ve müdahalenin de bu tehlikenin bertaraf edilmesi için gerçekleştirildiğine ilişkin bir nedenselleştirmeye dayanmaktadır.

sonrasındaki gelişmelere ilişkin seçim sonuçlarıyla örneklendirilen tercih hattı, bu doğrulamanın bir ifadesidir[11].

DARBE VE DEMOKRASİ BAĞINTISINA ALTERNATİF BİR BAKIŞ

Ancak bu tablo, başka türlü bir yorumlamaya da alınabilir. Zizek, darbe olgusunu farklı biçimde kavramayı sağlayacak önemli bir alternatif sunmaktadır. Zizek'e göre demokrasinin icadı ile birlikte, iktidarın normal işleyişine daha önceden bir engel gibi görülen şey, (yani iktidarın boş olan yeri, onun bu boş yeri ile bu iktidarı gerçekten uygulayan arasındaki yarık) artık tam da onun *olumlu* (positive) koşulu haline gelmiştir (Zizek, 2000: 93):

Daha önceden bir tehdit gibi algılanan şey (iktidarın yerini doldurmak için çok sayıdaki özne- failler arasındaki mücadele) şimdi, iktidarın meşru uygulanışının tam da koşulu haline gelmiştir. Demokrasinin icadının sıradışı özelliği, bundan dolayı şu gerçekte yatar: Hegelci anlamda söylersek, iktidarın olumsallığı, yer sıfatıyla iktidar ve o yeri tutanlar arasındaki yarık, artık sadece 'kendinde' değil ama 'kendisi için' haline gelmiştir; tam da iktidarın yapısı içinde yansıtılarak böylesi bir biçimde açıkça doğrulanmaktadır (Zizek, 2000: 94).

Bunun anlamı, iktidar uygulanımını olanaksız kılan şeyin, kendi olanağının koşuluna dönüşmesidir[12]. Başlangıçta bir şeyin olanaksızlığının koşulu olarak ele alınan, aynı zamanda olanağın koşuluna dönüşmektedir. Darbelerin Türkiye'de "demokrasiyi kesintiye uğratan" bir hareket olduğuna ilişkin yaygın kanıyı[13] bu açıdan gözden geçirince ilginç bir değerlendirmeye varılmaktadır. Batılı anlamda güçlü bir demokrasinin olanağının koşulu, politik alana herhangi bir biçimde askeri müdahalenin olmayışı olarak görülmektedir. Darbe, siyasal demokrasiyi olanaksız kılan, demokrasiyi kesintiye uğratan, demokrasinin yitirilmesine yol açan bir hareket olarak anti-demokratiktir, yani demokrasi dışı bir harekettir. Ancak demokrasiyi *olanaksızlaştıran* olarak görülen darbe ya da müdahale, Zizek'çi bakış açısından ele alındığında, Türkiye'de tam da demokrasinin *olanağının koşulu* gibi iş görmektedir. Darbelerin yol açtığı olumsuzluk (negativite) noktaları, demokrasiyi olanaklı kılmaktadır. Bu işleyiş nasıl gerçekleşmektedir? Öncelikle darbe,

---

[11] Tıpkı çok partili hayata geçildiği 1946'dan sonraki ilk seçimlerde Demokrat Partinin CHP'nin hegemonyasının çözülüşünün göstergesi olarak iktidara gelmesinde olduğu gibi.

[12] Bu Derridacı anlamda, bir kendiliğin olanağının koşulunun aynı zamanda kendi olanaksızlığının koşulu olmasına ilişkin bir vurgudur. Ancak aynı paradoks Hegelci diyalektikte de geçerlidir. Zizek'in belirttiğince diyalektik sürecin can alıcı işleyişi, ilk bakışta olanaksızlığın koşulu gibi görünen şeyi, bizim ontolojik tutarlılığımızı olanaklı kılan koşul olarak farkettiğimizde gerçekleşmektedir (Zizek, 1991: 70).

[13] (bkz. Velidedeoğlu, Alkan, Özdemir, Eroğlu, Timur).

ideolojik alanda demokrasinin olmadığının göstereni olarak belirmektedir. Yani darbe, gerçekleştikten sonra, *demokrasinin boş olan yerine* işaret etmektedir. Siyasal demokrasinin olmadığı bir durum, tam da peşinden *siyasal demokrasiyi getirmesi anlamında* onu olanaklı kılan koşula dönüşmektedir. Sadece demokrasinin *olmadığı* bir durumda demokrasi *yeniden* gelebilir. Askeri müdahaleler sonrası yapılan oylamalarda çıkan sonuçlar, darbelerin yol açtığı olumsuzlamanın en görünür olduğu anlar olarak ele alınabilir. Darbe, demokrasinin boş olan yerini gösterirken, bu yeri dolduracak demokrasi (seçimler yoluyla) geri getirilmektedir. Bu noktada seçimlerin açık ve özgür bir siyasal ortamda yapılıp yapılmadığı önemini yitirmektedir. Çünkü seçim yapmanın yani oylamanın bizatihi kendisi, demokrasinin varlığının başat gösterenine dönüştürülmektedir.

Demokratik siyasallıklarda darbelerin simgesel ekonomisini anlamak açısından kendinde ve kendisi için ayrımı, anlamlı kavramsal araçlar olarak ele alınabilir. Zizek'in belirttiği gibi evrensel demokrasi nosyonu, bu nosyonun kendi Ötekisi ile ilişki kurma tarzı tarafından da tanımlanmaktadır. Demokrasi olmayan (non-Democracy) olarak bu öteki, demokrasi nosyonunun *politik Öteki*sidir. Siyasal demokrasinin klasik liberal tanımında, siyasal olmayan olarak özel yaşam ve ekonomi, siyasallıktan dışlanmaktadır. Ancak tam da bu tanım gereği, neyin politik olduğu ile politik olmadığı arasına net bir sınır çekme hareketinin kendisinin mükemmel bir politik hareket olduğu, siyasal kuramda bilinmeyen bir şey değildir. İşte bu noktada Zizek şu soruyu soruyor: ya politik hareket, kendi en saf haliyle, tam da siyasal ile siyasal olmayan arasına, siyasal olandan bazı özellikleri çekip çıkararak, bir ayrım koyma hareketi ise? (Zizek, 2000: 95). Buna yanıt arayışında vardığı sonuç, siyasal demokrasinin iki şekilde tanımlanabildiğidir: birincisi siyasallığın *kendinde* olma (in itself) haliyle ilgilidir. Bu durumda siyasal olandan siyasallığın özellikleri çıkarılır (exclude) ve siyasal olmayan, bu çıkarma hareketi ile tarif edilir. İkincisi ise *kendisi için* (for itself) siyasallıktır ki bu durumda da siyasal olmayan işaret edilerek siyasal olan tarif edilir. Aynı şey, demokrasi ve demokrasi olmayan için de geçerlidir. Demokrasi ya kendinde bir şey olarak, yani demokrasinin özelliklerinin çıkarılmasıyla tarif edilen demokratik olmamaya göre belirir; ya da demokratik olmayana işaret edilerek kendisi için demokrasi haliyle belirir.

Türkiye'de darbelerin tarifinde, kendinde ve kendisi için olma durumları açısından ilginç bir ayrıksılık gözlenmektedir. 1960 darbesiyle, demokrasi kendinde özellikleriyle tarif edilirken, demokrasiden demokrasi olmayan dışlanarak neyin demokrasi olacağı kurulmuştur. 1971 müdahalesiyle demokrasi, demokrasi olmayana göre yani demokrasi olmayana işaret edilerek kendisi için ortaya konulmuştur. 1960 darbesinin radyolardan okunan ilk

metninde, harekatın "partileri içine düştüğü uzlaşmaz tutumdan kurtarmak", "adil ve serbest seçimleri yaptırarak..idareyi seçimi kazananlara devir ve teslim etmek" ve bunu yaparken "her vatandaşın kanunlar ve hukuk prensipleri esasına göre muamele görmesini" sağlamakla içeriklendirilmesi, demokrasinin kendi özelliklerinin demokrasiden dışlanması hareketinden başka bir şey değildir. Bütün bu sayılan özelliklerin olmadığı bir "buhran" hali, yani artık demokrasi olmayan o dönemki mevcut durum, darbenin "demokrasi için" yapıldığı gerekçesinin kurulmasını getirmiştir.

1971 müdahalesinin gerekçelendirilmesi ise, demokrasi olmayanın gösterildiği bir söylemsel harekete karşılık gelmektedir: "yurdumuzu anarşi, kardeş kavgası ve sosyal-ekonomik huzursuzluklar içine sokan" bir parlamento ve hükümet icraatı, "mevcut anarşik durumun giderilmesi" gereği, neyin demokrasi olmadığını göstermek için söylemselliğe dahil edilmektedir. Burada asıl ilginç olan, 1971 muhtırası ile Atatürkçü görüş çizgisinde "Anayasanın öngördüğü reformların yapılacağı"na ilişkin bildirimin, aynı zamanda, *demokrasi olmayanı işaret etmek için* Atatürkçülüğün söylemsel alana dahil edilmesi anlamına gelmesidir. Böylelikle Atatürkçülükten, neyin demokratik olmadığını göstermek üzere yararlanılabilmiştir. Demokrasinin kendisi için bir şey olarak tarif edildiği 1971 müdahalesi, Atatürkçülüğü ve özellikle de onun "çağdaş uygarlık seviyesine ulaşılması" yönündeki modernist vurgusunu, darbe retoriğine ulayan başarılı bir işlem olarak görülebilir. Her ne kadar ordunun müdahalecilik mirasında "Atatürkçülüğün arkasına sığınma" olarak tanımlanan bu durumun, 1960 darbesinde de geçerli olduğu öne sürülse de (bkz, Akyaz, 2001: 181) burada söz konusu olan, Atatürk'ün adının bir "maske" olarak kullanılmasından farklı bir şeydir. Gerçekten de 1960 ihtilalinden hemen sonraki senelerde, Atatürkçülük hakkında ordu cephesinden fazlaca bir şeyin dile getirilmediği gözlenmektedir. Ancak özellikle 1970'lerle birlikte, artan solcu siyasal hareketlilik karşısında Atatürkçülüğün standartlaştırılmaya çalışılan bir versiyonu biçimlenmeye başladı. Bu tür eğilimler, "kökü dışarıda" olarak değerlendirilen solcu siyasal hareketliliklere karşı, *yerli* bir ideoloji ile durulması yönündeki arayışlardan da güç almaktaydı.

Askerî Müdahalelerin Söyleminde Atatürkçülük

Genellikle orduya ilişkin araştırma ve çalışmalarda Atatürkçülüğün "bir ideoloji olarak ordu açısından her türlü siyasal istikrarsızlığın ve belirsizliğin aşılmasında aranılacak bir ölçüt haline gelmeye başlaması" olarak tarif edilen durum (Akyaz, 2001:184), dönemsel pragmatik arayışların sonucu gibi değerlendirilse de, sorun daha boyutludur: Atatürkçülük, bir ideoloji olarak, siyasal olan ile siyasal olmayan arasındaki çizginin çekilmesi hareketinin

kendisini, bu ideolojiye başvuran herhangi bir güç için olduğu kadar ordu için de olanaklı ve hatta kolay hale getirmiştir. Atatürkçülük ile demokratiklik arasında özelikle 1970'lerden itibaren kurulmaya çalışılan eşdeğerlik sonucunda demokratik olmama, 'Atatürkçü olmama' anlamıyla söylem evreninde yer almaya başlamıştır. 1971 muhtırası ile birlikte, Atatürkçülük, darbe söylemi boyunca, sadece demokratik olan/olmayan ayrımının anlamını veren değil, aynı zamanda devletin bekası ve ulusal birliğin devamı ile devletin çözülmesi (ya da yıkılması) arasındaki ayrımın da anlamını veren bir gösterene dönüşmeye başlamıştır.

1980 askeri müdahalesi ise, önceki iki darbeden farklı olarak demokrasi yerine, "devletin kurtulması ve birlik ve bütünlüğü" merkezinde bir *var kalma* sorununu merkez alarak bütün söylemsellik alanını yerinden etmiştir. Dolayısıyla siyasal demokrasi ile siyasal demokrasi olmayanı ayırma hareketinin yerine, müdahale, demokrasi ile olan göstergesel bağını zayıflatan bir niteliğe bürünmüştür. Yani darbenin kendisi, demokrasiden dışlaştırılan olmaktan ya da anti-demokrasinin göstereni olmaktan çok, bir *var kalma çabasının gösterenine* dönüştürülmeye çalışılmıştır. Böylelikle Türkiye Cumhuriyeti devletinin var kalması, milletin devamlılığı sorunsalı, siyasal demokratik olan ve olmayan arasına bir çizgi çekme hareketinin gerçekleştiği sosyopolitik bağlamı radikal bir biçimde yerinden etmiştir. "Devletin devamlılığı ve milletin bölünmez bütünlüğü"nün sağlanması gerektiğinin vurgulandığı bu yeni ve güçlü bağlamda ise Atatürkçülük, demokrasiyle eşdeğerliliğinden çok bir *kurtuluş/ beka* nosyonu ile eşdeğerliliği boyunca söylemsel alana dahil edilmiştir. Böylece Atatürkçülüğün 1971 darbe söyleminde beliren yeri, 1980 darbesi ile açıklık, netlik kazanmış ya da bu tür bir apaçıklık iddiası güçlendirilmeye çalışılmıştır. Öyle ki bu netlik iddiasının sonucunda 28 Şubat süreci olarak anılan 1997 askeri müdahalesinde de en önemli kurucu öğe, bu kez devletin bekası ve demokrasi gereksinimlerinin birbirinin içine çökertilmiş söylemsel alanında, yine Atatürkçülük olmuştur.

Denilebilir ki sözü edilen dört müdahalede, darbenin amaçları bakımından izlenen:

Demokrasi (1960)
Demokrasi ve Var kalma (1971)
Var kalma (1980)
Var kalma ve demokrasi (1997)

biçimindeki söylemsel hat, Atatürkçülüğün her seferinde bir öncekinden daha fazla başvuru noktası haline getirilmesine yol açmıştır. Askeri müdahalelerin *demokrasi* göstereni ile tutturulamazlığı ne kadar artmışsa, *Atatürkçülük* göstereni ile tutturulması, onunla dikişlenmesi yönündeki çabalar da o kadar yoğunlaşmıştır. Atatürkçülük ya da Kemalizm, her darbede biraz daha

güçlü bir düğüm noktası (point de capiton) olarak iş görmüştür. Yani Lacancı anlamıyla bir düğüm noktası olarak Atatürkçülük, askeri müdahale söylemlerinin söylemsel alanını birleştiren, o alana kendi kimliğini, tutarlılığını veren bir şeye dönüşmüştür. Bunu olanaklı kılan tarihsel gelişme "Atatürkçülüğün söylemsel mantığının, modernleşme projesi ile demokratik idealler arasında bir eşdeğerlik zinciri kurabilmeyi başarmış bir ideoloji olmasıdır" (Çelik, 2000:198). Cumhuriyetin ilk döneminde dünyevileşme, modernleşme ve toplumun rasyonelleştirilmesine verdiği öncelikle içerik kazanan Atatürkçülük, 1960'lardan itibaren demokrasi göstereninin de kendi şöylemsellik alanına dahil etmeyi başarmıştır (Çelik, 2000: 197). Askeri müdahaleler ve darbeler ile demokrasi arasında herhangi bir güçlü eşdeğerliliğin kurulmasının olanaksız olduğu tarihsel süreçler olan 1970'lerde, Atatürkçülük ile demokrasi arasında kurulan eşdeğerlilik mantığından askeri müdahale söylemlerinde yoğunlukla yararlanılmıştır. Müdahale söylemine Atatürkçülük dahil edildiğinde, onunla eşdeğerlik ilişkisi içinde bulunan demokrasi de bir biçimde dahil edilebilmiştir. Böylece Atatürkçülük de giderek boş bir gösteren haline dönüşmüştür[14]. Yani Atatürkçülük göstereni, kendi içeriğinden belirli bir biçimde boşaltılmış ve darbelerin söylemsel alanını yapılaştırıcı bir rol kazanmıştır.

Burada önemli olan bir başka nokta, darbelerin her birinde, ulus ve halk gösterenlerine (geçici olmak kaydıyla) belirli bir içeriğin *verilebildiğidir*. Her darbe sonrasında ilk yapılan açıklamalarda, darbenin neyin yokluğunun ya da eksikliğinin göstereni olarak iş gördüğü ifade edilmektedir. 1960 darbesi sırasında radyodan yayınlanan ilk metin, darbenin "demokrasinin içine düştüğü buhrana ve...kardeş kavgasına meydan vermemek" maksadıyla yapıldığını bildirmektedir (Özdemir, 1996). Darbe yapıcıların ifadesi, darbenin "demokrasinin eksikliği"ni doldurmak üzere gerçekleştiğini göstermektedir. Hemen ardından darbeyi gerçekleştiren Milli Birlik Komitesi Başkanı Orgeneral Cemal Gürsel'in yaptığı konuşmada, millet gösterenine belirli bir içerik yüklenmektedir. Buna göre, "Türk milleti zincire vurulmak" istenmektedir ancak "Türk milleti hissiz bir sürü değildir...okumuş yazmış milletlerden daha çok fikr-i selime, akl-ı selime, vicdan ve vakara sahip" bir millettir (Özdemir, 1995: 247- 250). Türk milleti göstereni, 1960 darbesinin söylemselliğinde özgürlük, onur ve sağduyu, demokrasi gösterenlerini birbirine tutturan bir düğüm noktası olarak belirmektedir. Dönemin söylem evreninde gerçekleşen kimliğin yadsınması süreçlerine bakıldığında, toplumsal

[14] 1980 sonrasında Türk-İslam sentezi ideolojisi ile Atatürkçülük ya da Kemalizm arasındaki eklemlenmeyi, askeri müdahale söylemlerinin yukarıda verilen bu hattını akılda tutarak ele almak gereklidir. Çünkü Kemalizmin de monolitik bir ideoloji yerine sağ Kemalizm ve sol Kemalizm olarak ayrıştırılabilmesini olanaklı kılan yarılma, ordunun bu tür müdahaleleriyle yakından ilişkilidir.

antagonizmaya yol açan birincil yadsımanın "demokrasi ve özgürlük düşmanları" olarak dışlanan Demokrat Parti ve yandaşlarına ilişkin belirdiği gözlenmektedir[15]. Öyle ki, Milli Birlik Komitesi üyelerinden bazıları, "cahil seçmenlerin desteğine dayanan Demokrat Partili zorbaların elinden devleti kurtarmanın" tarihi görevleri olduğuna inanmaktaydılar. Ve darbe yapıcılar tarafından Kemalist ülkülere ihanet edildiği suçlamasıyla yapılan müdahalenin kendisi, varolan sosyo-simgesel alandaki eksikliğin Kemalizm olduğunun da göstereni haline gelmiştir. Hazırlanan yeni anayasayla siyasal hak ve özgürlükler alanı genişletildiğinde, eksikliğin giderileceği ve simgesel iktidarın boş olan yerinin doldurulacağı umulmuştur.

Ancak siyasal etkinlik alanının genişlemesinin ardından, 1961 anayasası ile getirilen "özgürlüklerin ve demokratik düzenlemelerin Türkiye koşullarına uygun olmadığı" savı merkezinde siyasal alanı daraltıcı tutucu bir söylem yaygınlaşmaya başlamıştır. Özgürlük ve haklara ilişkin düzenlemelerin varolan koşullara uygunsuzluğu savı, aslında yürütme erkinin işlemesine 1961 anayasası ile konulan fren ve denge mekanizmalarına yönelik bir hoşnutsuzluktan kaynaklanmaktaydı. Bir yandan bu hoşnutsuzluk, diğer yandan Türkiye'de özellikle 1968- 1971 döneminin, çok partili düzenin "çürüme" süreci olarak yaşanması, 1971 muhtırasının nedenleri olarak sayılmaktadır (Eroğul, 1990:151). Bu sürecin üç ekseni şöylece ayırt edilmektedir: sol kesimde bir iç parçalanma ve sistem dışına taşma süreci, sağ kesimde kümeleşme ve karşı saldırıya geçme süreci ve hükümetin sol kesimleri bastırmaya dönük saldırgan tutumunun sivil toplum alanını zayıflatması (Eroğul, 1990:151). Askerlerin verdiği muhtırada, anarşiyi sona erdirecek ve reformları "Atatürkçü" bir görüşle uygulayacak güçlü bir hükümetin kurulması isteniyordu. Bu gerçekleşmediği zaman ordu "anayasal görevini yerine getirerek" iktidara el koyacaktı. Aslında muhtıranın kendisi, bizzat bu el koymanın bir biçimi olmuştur. Çünkü muhtıra, mevcut hükümetin istifasına ve daha çok teknokratlardan oluşan bir hükümetin işbaşına gelmesine yol açmıştır. Daha da önemlisi, yeni gelen hükümetin önerileriyle anayasayı daha az özgürlükçü hale getiren değişiklikler gerçekleştirilmiş; temel hak ve özgürlükler önemli ölçüde sınırlanmıştır. Yeni siyasal tablonun belirdiği 1971 sonrası rejim ile birlikte, burjuvaziye otoriter kapitalist yönetimin ilk örneği de sunulmuştur (Timur, 1990: 68).

---

[15] Demokrat Parti genel başkanı Adnan Menderes hakkında yapılan bir değerlendirme, bu yadsımanın şiddetine ilişkin önemli bir ipucu gibidir: "Adnan Menderes gibi bir adamın, Türk milleti tarafından aranılabileceğini sanmak için bu topraklar üzerinde yaşayan insanları hiç tanımamak lazımdır. Adnan Menderes adında bir adam şeriatın kestiği parmak gibi bir ipin ucunda sallandırılırsa, bu topraklar üzerinde yaşayan tek ferdin kılı kıpırdamaz. Zira Adnan Menderes adındaki adam, ne mazisi ne istikbali bulunan bir gölgeden başka bir şey değildir" (Metin Toker'den aktaran Özdemir, 1995:242).

12 Mart 1971'de parlamento çoğunluğuna sahip Süleyman Demirel ve partisinin hükümetten uzaklaştırılması ve kendilerine reformcu diyen teknokrat ve bürokratlardan oluşan partiler üstü bir kabinenin kurulmasıyla sonuçlanan askeri müdahale, söylemselliğini "Atatürkçülük" üzerinden kurmuştur. Yine radyodan okunan muhtıra metni dikkate alındığında, bu kez "devletin geleceğinin güvende olmayışı"nın söylemsel alanı kuran bir yoksunluk olarak öne sürüldüğü dikkat çekmektedir. Mevcut siyasal- toplumsal ortamın anarşiyle, ekonomik ve sosyal çalkantılarla niteliklendirildiği ve buna karşılık da Atatürk ilke ve devrimleri doğrultusunda uygulanacak yönetsel ve ekonomik "reformların" öne sürülen bu yoksunluğu doldurmak üzere çözüm olarak sunulduğu gözlenmektedir (Özdemir, 1995: 322-324).

YİNELEME MANTIĞI BAKIMINDAN ASKERİ MÜDAHALELER

Cumhuriyet tarihi boyunca gerçekleşmiş olan askeri müdahalelerin, farklı ideolojik konfigürasyonlara, farklı fantazi ufuklarına ve anlam yapılarına sahip oldukları yadsınamaz. Bununla birlikte darbelerin bir *yineleme mantığı* içerisine yerleştiği gözlenmekte ve bu da Türkiye'de politik ve ideolojik alanın kuruluşu bakımından önemli sonuçlara yol açmaktadır. Darbelerin, özellikle bölüşüm sorunu merkezinde gelişen siyasal ve/veya ekonomik sorunların yetkeci yöntemlerle çözülmesine yönelik olarak tekrarlanan bir hat gibi belirmesi, "demokrasinin ön koşulu sayılan uzlaşmayı dışlayan döngüsel bir mantık" olarak değerlendirilmektedir (Saybaşılı, 1992:165). Yineleme, tarihsel zorunluluğun insanların kanılarında belirmesinin bir yoludur (Zizek, 1991:194). Zizek'e göre bu belirme, insanların bilinçlerinden bağımsız sürüp giden nesnel bir tarihsel zorunluluğun kendisini göstermesinden başka bir şeydir: Tarihsel zorunluluk denilen şeyin kendisi, yanlış tanıma boyunca (misrecognition)[16] doğmakta yani hakikat yanlış tanımadan gelmekte-

[16] Yanlış tanıma Lacan'da, egonun biçimlendiği imgesel düzende gerçekleşen ve özneyi kendi eylemlerinin başlatıcısı olduğuna inandıran bir süreçtir. İmgesel benlik, ancak kendini yanlış tanıma temelinde varolabilmektedir. Burada Lacan, benliğin kendi koşullarını kavrayışında bir yetersizlikten söz etmemektedir. Lacan'ın vurgusu, öznenin tam da böylesi bir refleksiyon için kendi ontolojik tutarlılığını yitirmekle karşı karşıya kalabileceği üzerinedir. Yanlış tanımayı ortadan kaldırmak, aynı zamanda kendisini yanlış tanımanın yanılsamalı biçimi ardında gizlediği düşünülen özü (substance) feshetmek, ortadan kaldırmaktır. Sadece psikanalizde fark edilen bu öz, Lacan'a göre hazdır. Bilgiye erişimin bedeli, hazzın kaybıyla ödenir. Özne, ancak narsistik yanlış tanıma yoluyla imgesel alanda kurulmaktadır. İdeoloji kuramına yanlış tanımayı ilk dahil eden Althusser'e göre birey, ideolojik yanlış tanıma boyunca kurulmaktadır. Yanlış tanıma, Althusser'in, "öznelerin ve Öznenin karşılıklı tanıması, öznelerin birbirini tanıması ve sonuçta öznenin kendisini tanıması" olarak karakterize ettiği bir tanıma üzerinde temellenir (Althusser, 1971: 168). Bu tanıma içinde özne, işgal ettiği yere kendisini yerleştiren belirleyicileri unutur. Yanlış tanıma, hiçbir merkezi olmayan bir yapı tarafından merkezsizleştirilerek kurulmasına rağmen özneyi, kendi edimlerinin failiymişçesine toplumsal alana yerleştirmektedir. Bu noktada, bireysel yanlış tanımadan toplumsal yanlış tanıma süreçlerine geçiş kolaylıkla yapılmaktadır. İdeoloji, öznenin içinde yer aldığı bir tanıma pratiğidir. Gerçekliğin ters yüz edilmiş olarak ya da gerçeklikten kopuk bir hayal olarak değil de gerçekliğin farklı bir kavranış

dir...Bunun anlamı şudur: İlk patlak verdiğinde olumsal bir travma olarak deneyimlenen ve henüz simgeselleştirilmemiş bir gerçekliğin saldırısı olarak ele alınan bir olay, örneğin askeri müdahale, kendisini yinelediğinde, simgesel ağ içinde yerini bularak kendi simgesel zorunluluğunda tanınmaktadır. İlk seferinde insanların kanaatinde, olmaması gereken bir şey olarak algılanması nedeniyle insanlar, şeyleri eski durumuna kavuşturmaya çabalamaktadır. Buna örnek olarak 1960 darbesi sonrasında, kapatılan Demokrat Parti'nin devamı olarak kurulan Adalet Partisi'nin 1963 seçimleriyle yeniden iktidar oluşunu vermek yanlış olmayacaktır. Ancak 1971 ve özellikle de 1980 müdahaleleriyle birlikte darbe, tarihsel zorunluluk olarak kavranmaya başlamış ve simgesel yapı içerisinde yerini bulmuştur. Zizek'e göre yineleme mantığı Yasa'nın[17] gelişini ilân etmektedir. Yani kendisini yineleyen bir olay olarak, kendi yasasını ortaya koymaktadır (Zizek, 1991:194). Bu, aynı zamanda simgesel düzendeki iktidarın kuruluşunu da ofanaklı kılmaktadır.

Yineleme mantığının bu işleyişi, askeri müdahalelerin, Türkiye'de kamusal bilinç tarafından artık olumsal olarak değil de bir tür *zorunluluk* olarak algılanır hale gelmesini anlamak bakımından yol göstericidir. Böylesi bir algılama, darbenin gerçekleştirilme koşullarının özgüllüklerinin, darbenin amacının, sonuçlarının yani içeriğinin ne olduğundan bağımsız şekilde, biçimsel olarak darbenin 'haklılığı, gerekliliği ve meşruluğu'nun yani anlamının siyasal alanda tanınmasıyla sonuçlanmaktadır. "Askeri bir müdahale olduysa, bunun bir gerekçesi, nedeni vardır" algısı yerleşiklik kazanabilmektedir. Böylece darbeler, temsil sistemi içinde önemli bir *yer* edinmektedirler.

---

biçimine karşılık gelen bu tanıma, nesnel gerçeklik ile özel bir tür ilişkiyi yapılaştırmaktadır. Bu özne, amaçlı bir toplumsal faillik içerisine ancak yanlış tanımanın (misrecognition) imgesel etkileriyle entegre edilebilmektedir (aktaran Elliot, 1992: 166). Ancak yanlış tanıma yoluyladır ki öznellik, amaçlı ve anlamlı bir varoluşa taşınabilmektedir. Yani yanlış tanımanın özneye sunduğu bilgi herhangi bir bilişsel bilgi değil, ona sembolik ve bilinçdışı bir tutarlılık veren bir bilgidir. İdeolojinin imgesel boyutu ikili bir amaca hizmet eder (Elliot, 1992: 170): a) ideolojik söylem aynasında yansıyan öz-kimliğin tutarlı bir kavranışını verir; b) öznelerin varoluşlarının gerçekten merkezsizleşmiş ve parçasallaşmış durumunu gizler. Böylelikle yanlış tanıma, hakikatın/ doğrunun belirmesini mümkün kılmaktadır (Zizek, 1989).

[17] Zizek'te, Yasa Lacancı anlamda Babanın Adı'na (name of the father) karşılık gelmektedir. Baba, Lacan'da, Odip karmaşasında ensest ilişkinin yasaklayıcısı ve kanun koyucu bir işlevdedir. Ensest yasağını koymasıyla Babanın adı, özneyi simgesel düzene yerleştirmekte ve anlamlandırmanın normal olarak sürmesini sağlamaktadır. Böylesi bir gösteren olmasaydı, ortaya çıkacak durum psikotik bir durum olacaktı (Evans, 1996: 119). Babanın adı olarak yasa, bütün toplumsal ilişkilerin altında yatan evrensel ilkedir. Yasa, bütün toplumsal mübadele biçimlerini yönetmektedir. Dolayısıyla yasa, temelde dilsel bir varoluşa (entity) sahiptir. O, gösterenin yasasıdır. Yasayı, Ödip karmaşasında özneye yükleyen ise Babadır. Bu yasa, zevk ilkesinin yasası olarak özneye "olabildiğince az zevk al" demektedir. Böylece yasa bir yandan arzuya sınırlar koyarken, diğer yandan da onu telaffuz etmesiyle arzuyu yaratmaktadır (Evans, 1996: 98-99).

Askeri müdahalelerin tekrara dayalı olması, simgesel alanda iktidar boşluğunun doldurulma tarzı bakımından başka bir özelliğin belirginleşmesine de yol açmaktadır. Türkiye'de askeri darbeler, simgesel iktidarın boş olan yerini *geçici* olmak kaydıyla doldurmaktadır. Silahlı kuvvetler yönetimi aldığı zaman, bu kalıcı bir özellik göstermemekte ve 'zamanı gelince' de bu yer terk edilmektedir. Latin Amerika ülkelerinden farklı olarak , müdahaleyi yapanların kalıcı[18] olmak istemeyişleri, geçicilik arzusu, bugüne kadar gerçekleşen bütün müdahalelerde en başından itibaren açıkça vurgulanmıştır. Darbe, toplum tarafından bir *kesinti* anı olarak algılanır; ağır- aksak ilerleyen demokrasinin , toplumsal bütünlüğün sağlanması ve ülkenin korunması adına kesintiye uğratıldığı 'talihsiz' ama 'zorunlu' dönemler olup çıkarlar. İşte tam da bu geçicilik özelliği ve vurgusu, askeri müdahalelerin bir tür zorunluluk olarak algılanmasını olanaklı kılmaktadır. Geçici olduğu için, simgesel iktidar boşluğu geçici olarak doldurulduğu için, hareketin geçici ancak tekrara dayalı özelliğinden dolayı müdahale, simgesel ağ içerisinde kendi kalıcı ya da 'zorunlu' yerine kavuşmaktadır. Kendi içeriğinde yer alan geçicilikle özelliklendirilmekle birlikte, biçimsel olarak simgesel alanda kalıcı yerini kazanan bir askeri müdahale nosyonu ile karşı karşıyayız.

Askeri müdahaleler, Türkiye'deki mevcut temsil sistemlerinin başarısızlık ve yıkım anına karşılık gelmektedir. Söz konusu temsil sistemi içinde yeri olmakla birlikte, o sistemin çözüldüğü süreçte, *kurucu bir dışarı (constitutive outside)*[19] olarak iş görmektedir. Darbeler, toplumsal antagonizma olarak bir

---

[18] Burada kalıcı olmamayı, darbe ve müdahalenin siyasal sistemdeki uzun yıllar süren sonuçlarının etkililiği bakımından değil; siyaset etmenin meşru işleyişine olanak vermek üzere 'ülke yönetiminden bir tür çekilme hareketi' olarak ele almak gerek.

[19] Kurucu dışarı, Derridacı anlamıyla, bir pozitivitenin sınırını bozan ancak tam da bu sınırı bozmasıyla, bu sınırın kendisini ortaya koyabilmesinin olumlu koşulu haline gelen şeydir (Staten, 1984:18). Söylemin kuruluşunda, böylesi bir kurucu dışarı, o söylemin hem imkanlılığının hem de imkansızlığının koşulu olarak işgörmektedir. Kurucu dışarının teoriye dahil edilmesiyle birlikte yapı nosyonu, farklı kavranmaktadır. Kapalı ve bir merkezi, kökeni olan yapı nosyonu, bir yapıdan diğerine geçişin ancak bir şans eseri olarak ya da katastrofobik bir anlamda düşünülmesine yol açmaktadır. Ya da merkezin olması nedeniyle, morfolojik değişimler onun iç mantığının açımlanmasının bir sonucu olarak görülmektedir. Yapının böylesi kavranmasının değişim ve fail ile ilgili yarattığı sorunlara çözüm olarak yapı kavramının kendisi, yapısalcılık sonrası yaklaşımlarda, kurucu dışarı kavramıyla yeniden ele alınmaktadır. Kurucu dışarı, yapının totalize edici ve özdeşlik alanını tüketici olarak kavranmadığı; ancak bir merkezin yokluğu durumunda anlamlandırma anlarının farklılaştırıcı birliktelikleri olarak kavrandığı bir çerçevede düşünülmektedir (Torfing, 1999: 85, 86). Marksizm sonrası söylem kuramında kurucu dışarı, Hegelci diyalektik tarafından emilemeyen radikal bir olumsuzluk (negativite) sunmaktadır. Bu kuramda yer aldığı haliyle radikal olumsuzluk, kendisini doğrudan bir biçimde sunamayan; ancak söylemsel kimliklerin farklı niteliklerini bozan eşitlik zincirleriyle dolaylı bir biçimde sunabilen bir olumsuzluktur. Bunun anlamı, A söyleminin kurucu dışarısının, ne B ne A olmayan değil anti- A olduğudur. Örneğin "batı uygarlığı" söylemi ele alındığında, bu söylemin sınırının "barbar" olarak kabul edilen ülkelerin, insanların, davranışların dışlanmasıyla çizilebildiği gözlenmektedir. Ne var ki eşitlik zinciri daha fazla öğeyi kapsayacak biçimde genişlediğinde, bu öğelerde ortak olan tek şeyin batı uygarlığının yadsınması olduğu farkedilmektedir. Böylece Afrika, Asya, Hindistan, bir eşitlik zinciri içerisinde yakalandıklarında, barbar kavramı sadece "uygarlığı

kimliğin hem olanaklılık hem de olanaksızlığının koşulu olmaktadır. Bu koşul, kurucu dışarının, söylemin sınırlarını çizmeyi olanaklı kılan bir eşdeğerlik (chain of equivalance) zinciri yaratabilmesinden kaynaklanmaktadır. Burada sorun, eşdeğerlik zincirinin aşırı genişlemesinde belirmektedir. Yaratılan eşdeğerlik zinciri genişlediğinde, zincirin her bir halkasının farklılık özelliği ortadan kalkmaktadır. Laclau bunu şöyle açıklamaktadır:

> *Eşdeğerliğin özelliği, anlamın tam da kendi çoğullaşmasıyla (proliferation) yıkılmasıdır. Diyelim ki eşdeğerlik dizgesi içerisinden bir terimi, örneğin "halkın refahı"nı tanımlamaya çalıştığımı varsayalım. Sağlığın, barınmanın, eğitimin vb... insanların refahının ne olduğu kavramını bize veren bir eşdeğerlik zinciri oluşturduğunu söyleyebilirim. Böylesi bir listenin sonsuza kadar genişletilebileceği açıktır. Bu genişleme, aşikar bir şekilde, anlamın bir zenginleşmesini getirmektedir ancak bu zenginleşmeyle elde edilen şey tam karşıtıdır: Eğer eşdeğerlik zincirinin her bir halkasında neyin ortaklaşıldığını belirlemek istersem, zincir genişledikçe, eşdeğerlik zincirinin açıklamaya çalıştığı şeyin canlılığını korumak için, halkaların her birinin farklılık yaratan özellikleri azalacaktır* (Laclau, 1999:6).

12 Eylül darbesi, ordunun rejimle olan ilişkisinin bir görüşe göre "vesayetçi" niteliğinin ilk ya da son kez belirdiği bir an değildir demiştik. Ondan önce 12 Mart 1971'deki ordu muhtırası, daha öncesinde de 27 Mayıs askeri müdahalesi, son olarak da 28 Şubat 1997 sürecinde ordu, siyasal-toplumsal alanın temel belirleyici aktörü haline gelmiştir. Ordunun siyasal alandaki ve mevcut temsil sistemindeki başat yeri, bu alanın asli aktörlerinin hiçbirisi tarafından sürekli bir hoşnutlukla karşılanmamıştır. Buna rağmen Türkiye'deki siyasallık, ordunun bu gücünün, belirleyiciliğinin ve özerkliğinin bütünüyle ortadan kalkmadığı bir deneyime karşılık gelmektedir. Bu deneyimin nedenleri konusunda değerlendirmeler çeşitlidir. Ahmet İnsel'e göre, "askeri kuruma karşı çıkabilmiş sivil güçlerin, sivil olmakla birlikte demokrat olmamaları", ya da demokrasi mücadelesinde "ordunun sultasına, toplumun bütününün haklarını savunarak karşı çıkmamaları", silahlı kuvvetlerin karşısında özerk varlığını tüm ağırlığıyla koyabilecek siyasal gücün Türkiye'de oluşmasını engellemiştir (İnsel, 1990: 152- 158). Ayşe Kadıoğlu, darbelerden daha öncesine giderek cumhuriyet epistemolojisinin ayırt edici iki temel özelliğinden biri olarak gördüğü "toplumsal olguların yukarıdan

---

yönelik bir tehdit" olarak tanımlanacak kadar içeriğinden boşaltılmış olmaktadır. Sonuçta "batı uygarlığı" söylemi, batıyı neyse o olmaktan engelleyen kurucu bir dışarı ile bir karşılaşma içinde meydana gelmektedir (Torfing, 1999:124-125).

aşağıya inşa edilmesi eğilimi"nin, sadece demokratik geleneğin güçlenmesini engellemekle kalmadığı; devlet seçkinlerinin iktidarının yeniden tesis edilmesi gerektiği tarihsel anlarda askeri kesimin inisiyatif kullanmasına yol açtığını" vurgulamaktadır (Kadıoğlu, 1999: 21 ve 48-49).

Sonuç

Silahlı Kuvvetler'in siyasal- toplumsal alanda işgal ettiği özel konum, bir bakıma Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş dinamiklerinden kaynaklanmaktadır. Emperyalizme karşı top yekun bir mücadelenin ardından kurulan yeni devletin kurucu kadrolarının -başta Mustafa Kemal olmak üzere- asker kökenli olması, siyasal-toplumsal sorunlara ilişkin teşhislerde askeri bakış açısının egemen olmasını ve bu teşhislere göre oluşturulan çözüm önerilerinde de askeri niteliğin başat olmasını gerektirmiştir. Bu başatlık, Türkiye Cumhuriyeti tarihinin gerçekliğine kendi birliğini veren saf gösterenlerden birinin de, ordu/askeri müdahale olması anlamına gelmektedir. Saf gösteren, ideolojik anlam alanını bütünleştirirken (totalize) diğer her şeye anlamını veren bir nokta olarak, anlamın aşırı doyduğu bir nokta olarak iş görmektedir (Zizek, 1989: 99). "Ulusal çıkarların ve birliğin bekçisi" ifadesinde bir tür aşkın garanti sunan ordunun siyasal alandaki somut varlığı, aslında belirli bir eksikliğin cisimleşmesinden başka bir şey değildir. Yani ordunun müdahalesi, kesin bir eksikliğin yerini tutmaktadır. Bu eksiklik, simgesel iktidarın eksikliğidir.

Simgesel iktidarın ya da Yasa'nın yokluğu durumunun, kendisinin bir simgesel ekonomisi vardır. Bu anlamda darbenin simgesel ekonomisi açısından söylenebilecek iki önemli noktayı belirtmek gereklidir:

1-Darbe, düzen ile eşdeğer kılınmaktadır. Darbe hareketinin gerçekleşmesi, biçimsel olarak "ülkede birlik, bütünlüğün olmadığının", "düzenin bozulduğunun" ve "sistemin işlemediğinin" göstereni olarak iş görmektedir. Darbe söylemlerindeki düzen arzusu ve özlemi, düzenin darbe ile bitiştirilmesi operasyonudur aynı zamanda. Darbe ile düzen arasında kurulan eşdeğerlik sonucu, düzenin gelişi olarak darbe, kendi karşıtı olan düzensizliğin yerini doldurmaktadır.

2-Darbe, siyasallığın koşullarının sağlanamadığını da göstermektedir. Bu durumda darbe göstereni, siyasal olan ile olmayan arasındaki ayrımı, yarığı, güçlü bir biçimde öne sürmektedir. Yani darbe, demokrasinin olmadığının göstereni olarak da iş görmektedir.

1960 darbesinden 28 Şubat 1997 sürecine kadar gerçekleşen askeri müdahaleler, eksikliğin ısrarlı birer göstereni olagelmişlerdir. Bu eksiklik, düzenin eksikliğidir kuşkusuz. Ancak düzenin ne anlama geldiği konusu son kırk yıl içerisinde farklılık kazanmıştır. Düzen, 1960'da demokrasinin varlığı

olarak, 1971'de demokrasi ve ülkenin bütünlüğünün varolması, 1980'de ülkenin bütünlüğü ve demokrasinin varolması; nihayet 1997'de ülkenin bütünlüğünün varlığı olmak üzere göstergesel bir akış içerisinde tariflenmiştir. Bu akış hattında, düzen arzusunun demokrasiyle ilişkisi zayıfladıkça, "Atatürkçülüğün" darbe söylemleri içerisindeki ağırlığı artmış, Atatürkçülük müdahalelerin ideolojik evreninde gittikçe daha fazla başvurulan bir gösterge haline gelmiştir. Nihayetinde Kemalizm, ordunun müdahale söylemlerinin en önemli düğüm noktası haline dönüşmüştür.

KAYNAKÇA

Ahmad, Feroz (1999), *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, Kaynak Yayınları: İstanbul.

Akyaz, Doğan (2001), "Ordu ve Resmi Atatürkçülük", içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, (derl) Ahmet İnsel, İletişim Yayınları :İstanbul, s.180-191.

Alkan, Türker (tarihsiz), *12 Eylül ve Demokrasi*, Kaynak Yayınları: İstanbul

Alpkaya, Faruk (2001), "Bir 20. Yüzyıl Akımı: Sol Kemalizm", içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, (derl) Ahmet İnsel, İletişim Yayınları :İstanbul, s.475-500.

Althusser, Louis (1971), *For Marx*, Verso: London and New York.

Althusser, Louis.(1994), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev: Yusuf Alp, Mahmut Özışık, İletişim Yayınları: İstanbul

Başkaya, Fikret (1996), "Türkiye'nin 1980 Dönemeci", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: 14, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 982-998.

Belge, Murat (2000), *12 Yıl Sonra 12 Eylül*, Birikim Yayınları: İstanbul.

Bora, Tanıl ve Yüksel Taşkın, (2001), "Sağ Kemalizm", içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, (derl) Ahmet İnsel, s. 529-545, İletişim Yayınları :İstanbul

Bora, Tanıl. (1999) *Türk Sağının Üç Hali, Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık*, Birikim Yayınları: İstanbul.

Boratav, Korkut (1990), *Türkiye İktisat Tarihi 1908- 1985*, Gerçek yay: İstanbul.

Butler, Judith, Laclau, Ernesto and Zizek, Slavoj (2000), *Contingency, Hegemony and Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso: London and New York.

Cizre, Ümit (2001), "Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri: Kavramsal ve İlişkisel Bir Analiz",
içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, (derl) Ahmet İnsel, İletişim Yayınları: İstanbul, s.156-179.

Çelik, N. B. (2000), "The Constittuttion and Dissolution and the Kemalist Imaginary" içinde (der) D.

Howard, A. J. Norval, Y. Stavrakakis: *Discourse Theory and Political Analysis*. Manchester University Press, Manchester and NewYork, s. 193-204.

Çelik, N. B (2001), "Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem", içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce:*

Kemalizm, (derl) Ahmet İnsel, İletişim Yayınları :İstanbul, s. 75-91.

Demirel, Taner (2002), "Türk Silahlı Kuvvetleri'nin Toplumsal Meşruiyeti Üstüne", içinde *Toplum ve Bilim,* sayı 93, BirikimYayınları: İstanbul, s. 29-54.

Elliott, Anthony (1992), *Psychoanalytic Theory: An Introduction,* Blackwell, Cambridge: UK

Erdoğan, Necmi (2001), "Neo Kemalizm, Organik Bunalım ve Hegemonya", içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm,* (derl) Ahmet İnsel, İletişim Yayınları :İstanbul, s.584-591.

Eroğul, Cem (1990), "Çok Partili düzenin Kuruluşu", içinde *Geçiş Sürecinde Türkiye,* (der.) İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, Belge Yayınları: İstanbul, s. 112-158.

Evans, Dylan. (1996), *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis,* Routledge: London and Newyork.

Feldstein, Richard, Bruce Fınk, Maire Janus (1995), *Reading Seminar IV :Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychonalaysis,* (ed.) Maire Janus, Bruce Fink, Richard Fieldstein, State University of Newyork Press: Newyork. Albany.

Gemalmaz, M. S. (1996), "12 Eylül Rejimi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi,* cilt: 14, İletişim Yayınları: İstanbul, s. 974-981.

İnsel, Ahmet (1995), *Türkiye Toplumunun Bunalımı,* Birikim Yayınları: İstanbul.

İnsel, Ahmet (2001), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm,* (der.) Ahmet İnsel, İletişim Yayınları: İstanbul.

Jenkins, Keith (1997), *Tarihi Yeniden Düşünmek,* Dost: Ankara

Kadıoğlu, Ayşe (1999), *Cumhuriyet İradesi, Demokrasi Muhakemesi,* Metis Yayınları: İstanbul.

Keyder, Çağlar (1993), *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar,* İletişim Yayınları: İstanbul.

Kıvanç, Ümit (2002), "Asker İstemiyor Kandırmacası", içinde Birikim, 160-161, sayfa142-144, Birikim yayıncılık: İstanbul.

Laclau, Ernesto (2000) "Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics, içinde *Contingecy, Hegemony, Universality* (ed) Judith Butler, Ernesto Laclau& Slavoj Zizek, Verso: London and New York, s. 44- 89.

Laclau, Ernesto, (1999), "The Death and Resurrection of the Theory of Ideology" *Journal of Political Ideologies,* oct 1996, vol.1 issue: 3, (internet version)

Laclau, Ernesto (1996), *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşim,* çev: Ertuğrul Başer, Birikim Yayınları: İstanbul.

Lewis, Bernard (1984), *Modern Türkiye'nin Doğuşu,* Türk Tarih Kurumu Basımevi: Ankara.

Mardin, Şerif (1991), *Türkiye'de Din ve Siyaset,* İletişim: İstanbul.

Mardin, Şerif (1995), *Türk Modernleşmesi,* İletişim Yayınları: İstanbul.

Mazıcı, Nurşen (2001), "27 Mayıs Kemalizmin Restorasyonu mu?", içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm,* (derl) Ahmet İnsel, İletişim Yayınları :İstanbul, s.555- 569.

Öğün, S. Seyfi (2000), *Türk Politik Kültürü,* Alfa: İstanbul.

Özdemir, Hikmet (1995), *Türkiye Cumhuriyeti,* İz Yayıncılık: İstanbul.

Sakallıoğlu, Ümit (1996), " Ordu ve Siyaset", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi,* cilt: 14, İletişim Yayınları: İstanbul, s. 1001-1004.

Savran, (1992), *Türkiye'de Sınıf Mücadeleleri,* Kardelen: İstanbul.

Saybaşılı, Kemali (1992); *İktisat, Siyaset, Devlet ve Türkiye*, Bağlam: İstanbul.

Staten, Henry (1984), *Wittgenstein and Derrida*, University of Nebraska Press: USA.

Tanör, Bülent (1997), "Siyasi Tarih: 1980- 1995", içinde *Türkiye Tarihi: 1980-1995* (derl.) B.Tanör, K. Boratav, S.Akşin, Cem Yayınevi: İstanbul.

Taşkın, Yüksel (2001), "12 Eylül Atatürkçülüğü ya da Bir Kemalist Restorasyon Teşebbüsü Olarak 12 Eylül", içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, (derl.) Ahmet İnsel, İletişim Yayınları :İstanbul, s. 570-583.

Timur, Taner (1997), *Türk Devrimi ve Sonrası*, İmge Yayınları: Ankara.

Timur, Taner (1990), "Osmanlı Mirası", içinde *Geçiş Sürecinde Türkiye*, (derl.) İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, Belge Yayınları: İstanbul, s. 12-37.

Torfing, Jacob (1999), *New Theories of Discourse*, Blackwell: Owford.

Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet (tarihsiz), *12 Eylül Karşı Devrim*, Evrim Yayınları: İstanbul.

Yıldız, Ahmet (2001), " Kemalist Milliyetçilik", içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, (derl) Ahmet İnsel, İletişim Yayınları: İstanbul, s. 210-234.

Zizek, Slavoj (2000), *The Ticklish Subject*, Verso: London and Newyork.

Zizek, Slavoj (1995) "Kimlik ve Kimlik Değişiklikleri: Bir İdeoloji Teorisi Olarak Hegel'in Öz Mantığı", içinde *Siyasal Kimliklerin Oluşumu*, yayına hazırlayan: Ernesto Laclau, Türkçesi: Ahmet Fethi, Sarmal Yayınevi: İstanbul, s. 57- 100.

Zizek, Slavoj (1991), *For They Know not What They Do*, Verso: UK

Zizek, Slavoj (1989), *The Sublime Object of Ideology*, Verso: London, Newyork.

Zurcher, Erik Jan (2001), *Modern Türkiye'nin Tarihi*, İletişim Yayınları: İstanbul.

TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NİN DIŞ POLİTİKALARI

'No es facil ser turco'[1]

Nur Bilge Criss*

Dış politikayı ülkenin güvenliği ve ekonomik refahını korumak ve geliştirmek olarak tanımlarsak bu bağlamda ulusal çıkarların tarifi de gerekir. Ekonomik refah ve ona bağlı olarak iş dünyasının çıkarları başlı başına bir kategori oluştururken, güvenlik artık sadece askeri anlamda kullanılmamakta, ulusal çıkarlar siyasi istikrar, çevre/insan sağlığı, anti-terörizm, insan kaçakçılığı ve kadın/uyuşturucu ticaretini önlemek gibi konuları kapsamaktadır. Katılımcı demokrasinin gelişmesi ve küreselleşmenin etkisiyle doğru orantılı olarak ulusal çıkar kavramı da geniş bir yelpazeye yayıldı.

Dış politikayı tayin eden faktörlerin başında coğrafya geliyor. Onu takiben dünya şartları (konjonktür), dış politikada hareket serbestisi[2], lider pro-

---

* Doç. Dr. Nur Bilge Criss, Bilkent Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

[1] Zeki Kuneralp, *Sadece Diplomat: Anılar, Belgeler* (İstanbul: ISIS Ltd., 1999) s. 138. Cumhuriyet'in 50. yıldönümünde Madrid'deki bir konferansta Büyükelçi Zeki Kuneralp 'no es facil ser turco' der ve anılarında ilave eder, 'Evet, kolay değildir Türk olmak, ama olmanın imtiyazı da o nispette büyük değil mi?'

[2] Reşat Arım, *Foreign Policy Concepts, Conjuncture, Freedom of Action, Equality* (Ankara: Dış Politika Enstitüsü, 2001)

fili, tehdit algılamaları, ittifaklar, sağlam istihbarat ve devletin yapısı dış politikayı etkileyen önemli unsurlar arasında. Bütün bunlara günümüzde görsel ve yazılı medya, akademik çalışmalar ve kamuoyu eklenmekteyse de, bu unsurların dış politikayı nasıl ve ne derece etkilediklerini ölçmek ve tahlil etmek olanaksız.

Bu çalışmanın gayesi yukarıda zikredilen paradigmalar çerçevesinde Türkiye Cumhuriyeti'nin dış politikalarında bir ufuk turu yapmak. Genel çerçevemiz dış politikada devamlılık, değişim ve intibak olmakla beraber, özellikle üzerinde duracağımız meseleler sırasıyla aşağıdaki konularda odaklaşacaktır. a) Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinden Cumhuriyet Türkiyesi'ne kalan dış politika mirası, b) Tek parti döneminde dış politika, c) Soğuk Savaşta Türkiye, ve d) Soğuk Savaş sonrası dış politikalar. Bu zaman dilimlerinin hepsi Osmanlı mirasının gölgesinde ama değişen dünya şartlarında, tek parti hükümetlerinden çok partili demokrasiye geçişte, NATO ittifakının getirdiği tek yönlü tehdit algılamasından çok taraflı diplomasiye dönüşümde ve nihayet günümüzün belirsizliklerine intibak gayretlerinde dönüm noktalarıdır. Şayet bütün bu evreler ve dönüm noktalarından başarı veya en az zararla geçildiyse bunda Dışişleri kadrolarının büyük payı olsa gerek. Dışişleri teşkilatının ne kadar köklü ve eski bir kurum olduğunu hatırlamak için kurumsal evrimine bakmak yararlı olabilir. Onyedinci yüzyılda dış politikanın yapılandığı makam Osmanlı Sadrazamlığı ve Sadrazam'ın Dışişleri Müsteşarı'na tekabül eden Reis-ül küttablıktı. Reis-ül küttablık ondokuzuncu yüzyılda Nezaret seviyesine yükseltilmiş ve Umur-u Hariciye Nezareti kurulmuştur.[3] Cumhuriyetle birlikte Hariciye Nezareti, Hariciye Vekâleti adını almış, 1950'lerde Dışişleri Vekâleti olan kurum 1960'dan sonra Dışişleri Bakanlığı olarak anılmaya başlanmıştır.[4] Dışişleri'nde görev yapanların profilleri de İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçişte ve dahi günümüzde devamlılık, değişim ve intibakın nasıl uygulandığının başka bir göstergesidir. Birinci Dünya Savaşın'da Numan Bey Menemenlizade adında genç bir diplomat Viyana'daki Osmanlı Sefaretin'de üçüncü kâtipti. Numan Bey kariyerine Cumhuriyet'in bir diplomatı olarak devam etti. Kendisini Numan Menemencioğlu olarak II. Dünya Savaşı sırasında (1942-1944) Cumhuriyet'in Hariciye Vekili olarak görecektik.[5] Ondokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren diplomatlar Mülkiye-i Şahane ve Galatasaray Mektebi mezunlarından oluşuyordu. Son yarım yüzyıla yakındır Dışişleri kadroları Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi mezunlarının inhisarındaydı. Giderek

[3] Kemal Girgin, *Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemleri Hariciye Tarihimiz (Teşkilat ve Protokol)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994) s. 15-19

[4] Girgin, s. 137-142

[5] Roderic H. Davison, "Ottoman Diplomacy and Its Legacy," *Nineteenth Century Ottoman Diplomacy and Reforms*, der. Sinan Kuneralp (İstanbul: ISIS Yayımevi, 1999) s. 329-350

Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Boğaziçi, Galatasaray ve Bilkent Üniversiteleri mezunları kadrolara atanmaya başladı. Artık dış politikanın ihtiyaç duyduğu kadroların yetenek profili değişen zamana uymak zorundaydı. Bugün Dışişleri'nde 84 erkek ve 9 kadın büyükelçi, 54 erkek ve 5 kadın başkonsolos var. Yirmibirinci yüzyılın başlarında meslek memuru sınavlarını kazananların artık yarısı kadın.

Bu yıl Cumhuriyetimiz'in 79. yılını kutluyoruz. Tarihsel süreçte 79 yıl çok kısa bir zaman dilimi olmasına rağmen, Dışişleri teşkilatına ve dış politikada karar alma mekanizmalarına yakından bakmak bile Türkiye'nin nereden nereye ve ne kadar kısa bir zamanda geldiğinin somut göstergelerinden biri. Dış politika kararlarının nasıl oluştuğuna kronolojik olarak bakmak başka bir evrimin veçhesi.

Dış politika'da karar mercii 1919-1938 yılları arasında tartışılmaz olarak Mustafa Kemal Atatürk idi.[6] Milli Mücadele yıllarında Heyet-i Temsiliye Başkanı olduğu için doğal karşılanan bu durum 1930'lu yıllarda yürütme erkini elinde tutan Başvekil İsmet İnönü ile Cumhurbaşkanı'nın ayrı düşmesine neden olacak fakat olaylar Atatürk'ü haklı çıkaracaktı.

> *Özellikle Hatay sorununun gündemde olduğu bu dönemde[7] Hatay'a karşı izlenmesi gereken dış politika, Atatürk ile İnönü arasında önemli bir anlaşmazlık noktasıydı. Atatürk kendine özgü sezgi gücü ile uluslararası ilişkiler ve politikayı değerlendirdiğinde Türkiye'nin Hatay'ı topraklarına katabileceğine inanıyordu. Oysa bu konuda Atatürk'e göre daha ılımlı bir politika izlemekten yana olan İnönü, herhangi bir ileri adım atmaksızın sorunun görüşmeler yoluyla, gerekirse daha uzun bir sürede çözülmesinden yanaydı.*[8]

---

[6] Roderic H. Davison, "Turkish Diplomacy from Mudros to Lausanne," *The Diplomats 1919-1939* der. Gordon E. Craig ve Felix Gilbert (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994) s. 172-209

[7] Fransız işgal kuvvetleriyle Güneydoğu'da savaşılmış olmasına rağmen, Kurtuluş Savaşı süresince İskenderun sancağına (Hatay) dokunulmamıştı, çünkü bilhassa 1921 Ankara Anlaşmasından (Türk-Fransız anlaşması) sonra bu yöre Akdeniz üzerinden Ankara'ya yapılan silah ve mühimmat yardımlarının önemli bir yoluydu. Sancak 1936 yılına kadar Suriye mandaterliğini yüklenen Fransa'nın idaresinde kalmıştı. Fransızlar da karşılığında Hatay Türkleri'nin özel statüsünü ve Türkçe'nin üçüncü resmi dil olarak kullanılmasını kabul etmişlerdi. Fransız mandasının biteceği 1936 yılını Atatürk bir fırsat olarak değerlendirmiş, konu Cemiyet-i Akvam'a yansıtılmış, ve Cemiyet 1937'de Hatay'ı özerk ilan etmişti. Yaklaşan dünya savaşının endişeleri içindeki Fransa, 1939'da akdedilecek olan Türk-Fransız-İngiliz anlaşmasına öncülük eden bir jestle Hatay'ın bağımsızlığını tanımış, ardından yapılan halkoylamasıyla Hatay Türkiye'ye katılmıştı. Nuri Aydın Konuralp, *Hatay: Kurtuluşu ve Kurtarış Mücadelesi Tarihi* (İskenderun: Hatay Postası Gazete ve Basımevi, 1970); Abdülahat Akşin, *Atatürk'ün Dış Politika İlkeleri ve Diplomasisi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi,1995) s. 302-314; Dilek Barlas, *Turkey, Etatism and Foreign Relations in the 1930s* (Leiden: Brill, 1998) s. 284

[8] Cemil Koçak, "Siyasal Tarih (1923-1950)" *Türkiye Tarihi 4, Çağdaş Türkiye 1908-1980* der. Sina Akşin (İstanbul: Cem Yayınevi, 1990) s. 116-117

Her ne kadar Hatay anavatana resmen Atatürk'ün vefatından sonra 1939'da katıldıysa da, yaklaşmakta olan II. Dünya Savaşı muvacehesinde Fransa'nın Türkiye'yi bir kez daha Alman saflarında görmek istemeyeceği hesabıyla Hatay sorununa Atatürk ivme kazandırmış ve hesabında yanılmamıştı.

Atatürk devri 1938'de sona erdi. Bunu müteakiben tek partili hükümetler devrinde (1939-1950) dış politikada karar alma yetkisi Başvekil ve onun Dışişleri Bakanlarındaydı. Çok partili demokrasiye geçildiğinde (1950-) dahi dış politika kararları Başvekil, Dışişleri ve Maliye Bakanları arasında alınıp önceleri Bakanlar Kurulunca onaylandıktan sonra yürürlüğe giriyordu. Ama 1959'dan itibaren kararlar imza anından itibaren yürürlüğe girecekti. Anayasa'da (1924) yapılan değişiklikle hükümet adına Başvekil tarafından bilhassa ABD ve Avrupa Topluluğu ile yapılan anlaşmalar imza anında yürürlüğe girecekti. Bu gibi anlaşmaların altı ay içinde Meclis'e onay için getirilmesi şartı ise pek anlamlı olmadığı gibi TBMM'ye dış politika ve güvenlik konularını etraflıca tahlil etmek ve tartışmak fırsatını vermiyordu.[9]

Demokrat Parti iktidarının muhalefetten bu kadar çekinmesine esasen gerek yoktu, çünkü dış politika konularını her ne kadar iktidar partisi yönlendiriyorsa da bu konular hâlen memleketin âli menfaatleri çerçevesinde partiler üstü konumda tutulup, geleneksel devlet terbiyesi içinde genelde iktidar ve muhalefeti birleştiriyordu. 1961 Anayasası'nın getirdiği siyasi özgürlükler ile sol muhalefetin bazen çok radikal istemlerle sesini duyurması 1980'e kadar devam edecekti, fakat bu süreç dış politika kararlarını ve eskinin devamını etkilemedi. Türkiye, Birleşmiş Milletler (1945), Avrupa Konseyi (1949), Kuzey Atlantik İttifakı (1952), Avrupa Ekonomik İşbirliği Topluluğu (1960) üyeliklerinin gerektirdiği yükümlülükleri layıkıyla yerine getiriyordu.

Bilhassa 1983'den sonra bazı siyasi partilerin dış politika konularında partiler üstü dış politika ilkesini bir yana iterek, fikir birliğinden uzaklaşıp dogmaları doğrultusunda dış politikayı iç politika malzemesi yaptıkları müşahede edilmiştir. Böyle zamanlarda dış politika söylemlerini uygulamadan ayırdetmek gerekiyor. Yukarıda katılımcı demokrasinin gelişmesiyle ulusal çıkar kavramının da o kadar geniş bir yelpazeye yayıldığı belirtilmişti. Ama ulusal çıkarlar her zaman siyasi partilerin oy toplama mülâhazalarıyla yaptıkları çıkışlarla örtüşmediği gibi, dış politikanın herhangi bir partinin söylem yörüngesinde yolundan sapacağını beklemek gerçekçi değildir. Karar yelpazesi genişlemiş, Cumhurbaşkanı, Başbakan, Milli Güvenlik Konseyi, Dışişleri Bakanlığı, ilgili bakanlıklar ve nihayet Bakanlar Kurulu –her bürokraside

[9] Nur Bilge Criss, 'Strategic Nuclear Missiles in Turkey: The Jupiter Affair, 1959-1963,'' *The Journal of Strategic Studies* 20:3 (Eylül 1997) s. 97-122

olduğu gibi terfi, takdir veya tekdir mülâhazalarıyla olsa da– karar alma mekanizmasının birer parçası haline gelmişlerdir. Bunca değişime rağmen İmparatorluk mirasını Cumhuriyet'in dış politikalarında görmek mümkün mü? Evet.

CUMHURİYET'İN OSMANLI MİRASI

Son dönem Osmanlı dış politikası ve diplomasisinin Cumhuriyet'e miras bıraktığı başlı başına beş husus vardır. Bunlar sırası ve Selim Deringil'in deyimiyle ince ayar, uluslararası hukuku iyi kullanabilmek, haber almanın önemi, maceradan kaçınma, temkin, gerçekçilik[10] ve özellikle yaklaşan bir krizde askeri ve diplomatik açılardan yalnız kalmamak.

Osmanlı İmparatorluğu bir güneydoğu Avrupa devleti olarak doğmuş ve gene bir güneydoğu Avrupa devleti olarak tarihe karışmıştı. Tarihinin her aşamasında orta ve batı Avrupa ile sınırdaş olan ve kendi bünyesinde gayri-Müslim azınlıklar barındıran Osmanlı İmparatorluğu'nun bilhassa gerileme devrinden itibaren Avrupa ile mütekabiliyet kuralı dahilinde resmi ilişkiler kurması, Avrupa'yı algılamak açısından bir başlangıç sayılabilir. 'Hasta adam' olarak tanımlandığı 19. yüzyılda bile Osmanlı Avrupa'nın hasta adamıydı, Asya'nın değil.

Reform elitinin, yani Tanzimatçıların ve Jön Türklerin Avrupa'ya bakış açıları hangi ögeleri içeriyordu? Avrupa maddi refahın ötesinde bu kimseler için ne ifade ediyordu? Fransa'nın kısa süren cumhuriyet dönemleri dışında politik liberalizmin aynı devirlerde Avrupa'da da meşrutiyetle yönetilmek anlamına geldiği göz önünde tutulursa, Osmanlı reform elitinin çağının pek de gerisinde olmadığı görülebilir.

İlk önce dil vasıtasıyla Avrupa değerleri benimsenerek yepyeni dünya görüşleri şekillendi. Osmanlı reform eliti başlangıçta Tercüme Odalarından yetişerek yabancı dillere, bilhassa Fransızca'ya vakıf oluyorlardı. Avrupa'ya öğrenci olarak gönderilen kişilerin ve Âli Paşa, Fuad Paşa ve Mustafa Reşid Paşa gibi diplomatik misyonlarda görev alanların ilk Osmanlı reformistleri olmaları pek de şaşırtıcı değil.

Reform elitini Tanzimat devrinde (1839-1878) Batı taklitçisi, Mutlakiyet devrinde (1878-1908) bastırılmış, ve II. Meşrutiyet devrinde (1908-1918) salt pozitivist reformcular olarak değerlendirmek mümkün. Hatta Şerif Mar-

---

[10] Şahin Alpay ve Nilüfer Kuyaş, 'Entellektüel Bakış: Tarihçi Prof. Dr. Selim Deringil'e göre dünü ve bugünüyle dış politikamız,' *Milliyet* (11 Temmuz 1996) s. 18. Dış politikada ince ayar ve uluslararası hukuku kullanmak üzerine, Selim Deringil, 'Aspects of Continuity in Turkish Foreign Policy: Abdülhamid II and İsmet İnönü,' *International Journal of Turkish Studies* 4:1 (Yaz 1987) s. 39-54; Deringil, *Turkish Foreign Policy During the Second World War: an 'active neutrality'* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); Davison, 'Ottoman Diplomacy and its Legacy,' s. 329-350

din'in kinayeli bir biçimde yaptığı gibi ilk Jön Türkler Tıbbıye-i Şahane kökenli oldukları için bakış açıları sanki bir doktor-hasta ilişkisiymiş gibi 'Bu devlet nasıl kurtulur?' sorusuyla, halktan kopuk olarak devleti kurtarmaya yönelmeleri eleştirilebilir.[11] Ancak, kültürel yabancılaşma, rasyonellik ve karşıtı olan doğu mistisizmi, devlet-halk, merkez-uç ilişkileri politik sosyolojinin konuları.

Tarihçi açısından bakıldığında ise 1839-1918 zaman diliminde ne bir Rönesans veya Aydınlanma çağı yaşamış, ne de fikri ve ekonomik altyapısını kurabilmiş olan Memâlik-i Mahrusa'da ciddi bir işlevsellikle karşılaşıyoruz. Sonuçta entelektüel merakın, resimde, edebiyatta, müzikte, mimari veya giyimde olsun, yeni ve değişik ifadelerin, hasta devleti iyileştirme çabalarıyla girişilen atılımlar ya da profesyonel diplomasiyi uygularken olsun, Osmanlı reform elitinin tamamen pragmatik olup, gelenekselliği nev-i şahsına münhasır olarak değişime uğrattığı bu karmaşık devrin en bariz görünümü.

Avrupa'yı medeniyetin beşiği ve çağdaşlığın referans noktası olarak kabullenen reform elitinin oradaki politik akımlardan etkilenmemeleri olanaksızdı. Bunlardan belli başlıları vatanperverlik, milliyetçilik, Türkçülük, hatta Paris komününden esinlenerek cumhuriyetçilik, terminoloji ve kavram sorunları içerse de sosyalizm yelpazesinde seyrediyordu.[12] Avrupa'ya bakış açısının en profesyonelce ele alındığı alan dış politika ve diplomasi olmuştur.

Osmanlı diplomasisinin 1878 ve 1914 arasındaki temel amacı Berlin Kongresi'nden sonra elinde kalan toprakları üzerinde statükoyu koruyabilmekti. Bu nedenle Osmanlı, görece Almanya dışındaki bütün Büyük Güçlerle arasında eşit uzaklıkta mesafe bırakıyordu. Sultan Hamid devrinde ittifak olasılıkları değerlendirilmiş, hatta bazı Balkan devletlerine bölgesel işbirliği için yaklaşılmış ise de, tek bir ittifak bile gerçekleştirilememişti.

Önce İttihat ve Terakki Cemiyeti –sonra Fırkası etrafında birleşenlerin de Abdülhamid'in dış politikasını devam ettirmekten başka seçenekleri yoktu. Uluslararası ilişkiler bir alternatif sunmaktan uzak olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'na yönelen tehditler Rusya ve İngiltere'den gelmeye devam ediyordu. Almanya'nın Osmanlı İmparatorluğu'nda barışçıl yöntemlerle nüfuz sahasını genişletmeye çalışması onu diğer emperyalistlere kıyasla ayrıcalıklı kıldı. Kendisine teklif edilmesine rağmen Alman-Osmanlı askeri ittifakına

---

[11] Şerif Mardin, "XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti," *Türk Modernleşmesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991) s. 84-85

[12] François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, Yusuf Akçura (1876-1935)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996); Serol Teber, *Paris Komününde Üç Yurtsever Türk, Mehmet, Reşat ve Nuri Beyler* (İstanbul: DE Yayınevi, 1986); Feroz Ahmad, "Some Thoughts on the Role of Ethnic and Religious Minorities in the Genesis and Development of the Socialist Movement in Turkey (1876-1923)," *Socialism and Nationalism in the Ottoman Empire, 1876-1923* der. Mete Tunçay ve Erik J. Zürcher (London: British Academic Press, 1994) s. 13-25

henüz hazır olmayan Kayzer II. Wilhelm, otokratik tabiatı nedeniyle Abdülhamid tarafından bir güvence olarak algılamıştı.[13]

İtalya'nın 1909'dan beri Trablusgarb'ı sömürgeleştirmek için Büyük Güçler nezdinde girişimler yaptığı Osmanlı diplomasisi için bir sır değildi. Almanya'nın 1911'de Üçlü İttifak'ı yenilemek üzere İtalya'ya yaptığı çağrı bunun karşılığında Trablusgarb için Osmanlı üzerinden pazarlık yapılacağının işaretini veriyordu. Bu nedenle Trablusgarb Savaşı Osmanlı devletinin bedeli ne olursa olsun diplomatik ve askeri yalnızlığına son vermekteki kararlılığı ile sonuçlandı[14].

İlginçtir ki, çoğunun Alman yanlısı ve İmparatorluğun dağılmasına sebep olmakla suçladığı İttihatçılar I. Dünya Savaşı süresince Memâlik-i Mahrusa'da Alman ekonomik ve finans nüfuzunun artmasına karşı çıkmışlardı. İmparatorluk'taki İngiliz, Fransız ve diğer hasım milletlere ait malların Alman kapitalist çevreleri yararına elden çıkartılmasına, Berlin'den gelen bütün baskılara rağmen izin vermiyorlardı.[15] Sadece bu veri bile Osmanlı İmparatorluğu'nun dış politikada hareket serbestisinden nasıl yoksun olduğunun delili sayılabilir. İttihat ve Terakki'nin son Sadrazamı Said Halim Paşa anılarında "bizi ittifaklarına almamakla büyük hata yaptılar" diye yakındığı İngiltere ve Fransa'ya da böylece ittifak teklif edilmiş olduğu kanısına varıyoruz. Her ne kadar seçenekten yoksun olsalar da, Osmanlı diplomatik ve devlet camiası savaş anında gene kendi üzerlerinden pazarlık edileceği hesabını yapacak ve bu hesapta yanılmayacaktı. Bolşevikler 1917'de Rus Çarlığı, İtalya, Siyonistler ve Araplarla Osmanlı toprakları üzerinden yapılan pazarlık anlaşmalarını açıkladığı zaman bu hesap teyid edilmiş oluyordu. İttihatçıların yanılgısı diğer bütün devletlerinkiyle aynıydı; onlar da 1914'ün Ağustosu'nda büyük şevkle askerlerini savaşa uğurlarken "çocukların Noel'de eve döneceklerine" inanan İngilizler gibi savaşın kısa süreceğini varsayıyorlardı. Bunun dışında politik ve diplomatik açılardan Avrupa'yı çok iyi tanıdıkları açık.

Sonuçta, yüzyılların yakınlığı, Avrupa kültürüne açılış, politik akımlardan etkilenmenin neden olduğu birikimle Türk Kurtuluş Savaşı Avrupa'nın de-

---

[13] F.A.K. Yasamee, "Abdülhamid II and the Ottoman Defense Problem" *Diplomacy and Statecraft* 4:1 (Mart 1993) s. 22-36; Yasamee, *Ottoman Diplomacy: Abdülhamid II and the Great Powers 1878-1888* (İstanbul: ISIS Yayımcılık, 1996); Orhan Koloğlu, *Avrupa'nın Kıskacında Abdülhamid* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998)

[14] Timothy W. Childs, *Italo-Turkish Diplomacy and the War over Libya 1911-1912* (Leiden: E. J. Brill, 1990) s. 232; Engin Deniz Akarlı, "The Defense of the Libyan Province: 1882-1908" *Studies on Ottoman and Turkish Diplomatic History, IV* der. Sinan Kuneralp (İstanbul: ISIS Yayımcılık, 1990) s. 75-85

[15] Ulrich Trumpener, "Suez, Baku, Gallipoli: The Military Dimensions of the German-Ottoman Coalition, 1914-1918," *Coalition Warfare: An Uneasy Accord* der. K. Neilson ve R.A. Prete (Waterloo, Canada: Wilfred Laurier University Press, 1983) s. 31-51

ğerlerine karşı değil, emperyalizmine karşı yapıldı. II. Dünya Savaşı sonrasında batı karşıtı milliyetçi hareketlerle kıyaslandığında başka bir sonuca varmak olanaksız. Ekonomik açıdan yarı-sömürge durumuna düşmüş olsa da Batı'nın değerleri Osmanlı'ya empoze edilmemişti. Uygulamada sorunlu olmasına rağmen kendi serbest iradesiyle bu değerleri benimsemek Türkiye'yi ister istemez Avrupa'ya bağlayan en samimi ve önemli unsurlardan biri olmuştur.

Bugün şayet Türkiye'de hâlâ Batı'nın bütün kurumlarıyla bütünleşmek bir devlet politikasıysa; Türkiye hâlâ "pacta sund servanda" (uluslararası anlaşmalara sadakat) diyerek Kıbrıslı Türkler'in Rumlarla eşitliğini savunuyorsa; Kenya'ya yapmış olduğu askeri ve ekonomik yatırımların semeresini PKK terör örgütü başının Türkiye'ye teslimi hususunda o ülkeden işbirliği görerek alabiliyorsa, Osmanlı mirasının günümüze intibakı, değişim içinde devamlılığın izlerini taşımaktadır.

TEK PARTİ DÖNEMİNDE DIŞ POLİTİKA (1923-1950)

24 Temmuz 1923'de imzalanan ve 1924'de tasdik edilen Lozan Anlaşması Cumhuriyet'in kurucu belgesidir. Lozan sadece Türkiye'nin bugünkü sınırlarını çizmekle kalmayıp (Misak-ı Milli dahilinde olan İskenderun sancağı ve Musul istisna edilirse) dış ilişkilerimizi eşitlik ve mütekabiliyet ilkeleri üzerine kuran belgedir. Bilim çevrelerinin büyük bir kısmı için Lozan Anlaşması Kuvay-ı Milliyeciler'in akılcı dış politikaları sayesinde elde edilen bir başarıdır.[16] Bazı çevreler Lozan'ı bir zafer değil, hezimet olarak görmektedirler, çünkü 12 adalar geri alınmamış (her ne kadar Misak-ı Milli 12 adaları söz konusu etmemiş, sadece nüfusu Arap olmayan Müslüman topraklarından bahsetmekteyse de); Musul ikili görüşmelere, bilahare Cemiyet-i Akvam hakemliğine bırakılmış; ve anlaşma oy birliği ile değil, oy çokluğu ile kabul edilerek muhalefet baskı altında tutulmuştu. Oysa eğer politika mümkün olanı gerçekleştirme sanatıysa Lozan Anlaşması sadece Doğu sorununu Türkiye sınırlarının dışına atması nedeniyle bile başlı başına diplomatik bir zafer.

Musul sorununa çözüm bulmak için 1924'de İngiltere ile başlayan görüşmeler çıkmaza girmişti. Türk tarafı için Musul güneydoğu Anadolu'nun coğrafi, ekonomik ve stratejik devamıydı ve Türkiye'ye bırakılmalıydı. İngilizler bu takdirde Türk sınırının Bağdat'a 60 mil kadar yakınlaşacağı için bu durumun Irak'ın güvenliğini tehdit edeceğini savunuyorlar, Musul'un

[16] Roderic H. Davison, "Turkish Diplomacy from Mudros to Lausanne"; *Atatürk'ün Milli Dış Politikası* 2 cilt 3. basım (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994); Salahi R. Sonyel, *Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika* 2 cilt (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1973, 1986); Sonyel, "Lozan'da Türk Diplomasisi," *Belleten* 38 (1974) s. 41-116; Akşin, *Atatürk'ün Dış Politika İlkeleri ve Diplomasisi*

Arap, Kürt ve gayrı-Müslim nüfusuna bunu anlatamayacaklarını söylüyorlardı. Her iki tarafın ibraz ettikleri nüfus istatistikleri ise birbirleriyle çelişiyordu. İsmet Paşa görüşmelerde kuvvetli bir koz kullandı: TBMM zaten Türk ve Kürtleri temsil ediyordu. Bunun böyle olmadığını ispat etmek istercesine 1925 yılında doğuda Şeyh Sait isyanı çıktı. Böylece Musul nüfusunun Türk-Kürt çoğunluğu olması diplomatik söylem açısından anlamsız kalıyordu. Bunun üzerine Cemiyet-i Akvam hakemliğine başvuruldu. Cemiyet Musul'u resmen Irak toprağı saydığını 16 Aralık 1925'de ilan etti.[17] Türkiye durumu kabullenerek 5 Haziran 1926'da İngiltere ve Irak ile Sınır ve İyi Komşuluk Anlaşması imzaladı.[18] Türkiye o yıllarda henüz dış politika ve diplomasi alanlarında yalnız bir ülkeydi. Ayrıca faşist İtalya Akdeniz ve çevresi hakkında saldırgan söylemlere başlamıştı bile. Benito Mussolini vatandaşlarına yeni bir Roma İmparatorluğu vaat ediyordu. Türkiye bundan böyle İngiltere ile hiçbir konuda hasım olmamaya karar verdi.

Yukarıda belirtildiği üzere, Fransızlar Hatay konusunda Türkiye'nin hakkını teslim edeceklerdi. Almanya ile diplomatik ilişkiler 1924'den itibaren tekrar başlamış, Sovyetler Birliği ile ilişkilerse siyasi doğruluk çerçevesinde yürütülmekteydi. Türkiye Balkan ve Doğu devletleriyle imzaladığı ikili anlaşmaların ötesinde bölgesel ve savunma işbirliği gayesi ile 1934'de Yunanistan, Yugoslavya ve Romanya ile Balkan Paktını ve 1937'de Afganistan, Irak ve İran ile Sadabad Paktını imzaladı.

İtalya'nın 12 adaları askeri tahkime başlaması, Hitler ve Mussolini'nin doğu Avrupa ve güneydoğu Avrupa/Akdeniz bölgelerini yekdiğerinin nüfuz sahası olarak kabul etmeleri, "hangi ulusa ait olduğu belirlenemeyen" deniz altıların Türk karasularında gemi batırmaları üzerine hükümet Boğazlar'a ait egemenlik haklarını uhdesine almak üzere bir konferans talep etti. Montrö Anlaşması ile 1936'da Boğazlar rejiminin kontrolü ve silahlandırılma hakkı Türkiye'ye geçti.[19]

İkinci Dünya Savaşı 1 Eylül 1939'dan itibaren resmen başlamıştı. Atatürk'ün vefatından sonra dış politika kararları yeni Cumhurbaşkanı İsmet İnönü ve onun hariciye vekillerinin yükümlülüğündeydi. "Milli Şef" İnönü

---

[17] Ömer Kürkçüoğlu, *Türk-İngiliz İlişkileri (1919-1926)* (Ankara: AÜSBF Yayınları, 1978) s. 279-288; petrol konusu için bkz. Hikmet Uluğbay, *İmparatorluktan Cumhuriyete Petropolitik* (Ankara: Turkish Daily News Yayınları, 1995)

[18] League of Nations Documents C821(1) 1925, VII. "Frontier Between Turkey and Iraq" (Report by M. Unden); "Letter and Memorandum from the Turkish Government," C494, 1924 VII; "Question of the Frontier Between Turkey and Iraq," C400. M147, 1925, VII.

[19] Feridun Cemal Erkin, *Türk-Sovyet İlişkileri ve Boğazlar Meselesi* (Ankara: Başnur Matbaası, 1968) s. 100-121; Yüksel İnan, *Türk Boğazlarının Siyasal ve Hukuksal Rejimi* (Ankara: Turhan Kitabevi, 1995); Ferenc A. Vali, *Bridge Across the Bosphorus* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1971); Harry N. Howard, *Turkey, the Straits and US Policy* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1974).

döneminde başvekil ve hariciye vekillerinin dış politika çizgisini vurgulamak veya değişimleri belirtmek üzere sembolik olarak değiştirildikleri görülüyor[20].

Türkiye 1939 yılında İngiltere ve Fransa ile Üçlü İttifak Anlaşması imzaladı. Genellikle II. Dünya Savaşı sırasında Türkiye için "tarafsız" klişesi kullanılır.[21] Oysa 1939 Üçlü İttifakı nedeniyle Türkiye tarafsız değil, 1940'da Fransa'nın düşmesiyle anlamı pek kalmayan ittifak çerçevesinde kendini tanımladığı üzere aktif tarafsızdır. Burada devlet politikası savaş dışı kalmaktı, tarafsızlık veya taraf olmak önceliğini kaybetmişti.[22] Savaş süresince Türk diplomasisi belki tarihinin en hareketli günlerini yaşadı. Savaşan taraflarla devamlı diyalog içinde bulunuluyor ama mesafe de gözetiliyordu. 1941-1942 yıllarında Almanya'nın teşvik ettiği Pan Türkizm yanlılarına göz yumulması, daha sonra bu kişilerin kovuşturulması üzerine İnönü ikili oynamakla suçlanacaktı. Ancak, denge oyunu bunu gerektiriyordu ve bu ölümcül oyunda duygusallığa yer yoktu.[23]

Aynı gerçekçi bakış açısıyla İnönü Müttefikler'in Almanya'dan kayıtsız şartsız teslim taleplerinin Avrupa'da Sovyet hegemonyasına yol açacağını düşünüyordu. Ama Nazi Almanya'sının saldığı dehşet, baskı ve bilhassa Yahudi soykırımı karşısında Müttefikler'den biri olan Sovyetler Birliği'nin başlangıçta tehdit olarak algılanmaması doğaldı. Ayrıca, diğer Müttefikler kıta Avrupa'sındaki savaşı Sovyetler sayesinde kazandıklarının bilincindeydiler. Bu insanüstü gayretin Sovyet halklarına nelere mâl olduğu savaş istatistiklerinde kalacak, demokrasilerin faşist rejimlere karşı zafer propagandaları sırasında totaliter Sovyetler'e de kendilerinden biriymiş gibi davranılacaktı.[24] Bu bakış açısı uzun sürmedi. Kızıl Ordu'nun işgal ettiği bölgelerde oluşacak rejimleri Sovyetler Birliği tayin edecekti. Bu durum Stalin ile orta, doğu ve güneydoğu Avrupa ülkelerini nüfuz sahalarına yüzde oranlarıyla bölmekte anlaştığını zanneden Churchill'i hayal kırıklığına uğratmıştı. Churchill bilâhare 1946'da ABD'de yaptığı bir konuşmasında artık

---

[20] Deringil, *Turkish Foreign Policy During the Second World War.*

[21] Frank G. Weber, *The Evasive Neutral: Germany, Britain and the Quest for a Turkish Alliance in the Second World War* (Columbia: University of Missouri Press, 1979).

[22] Kamuran Gürün, *Dış İlişkiler ve Türk Politikası (1939'dan günümüze kadar)* (Ankara: AÜSBF Yayınevi, 1983); Türkkaya Ataöv, *Turkish Foreign Policy 1939-1945* (Ankara: AÜSBF Yayınevi, 1965); Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Politikada 45 Yıl* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1968); Kâzım Karabekir, *Ankara'da Savaş Rüzgarları: CHP Grup Tartışmaları* der. Faruk Özerengin (İstanbul: Emre Yayınları, 1994); Barry Rubin, *Istanbul Intrigues* (New York: Pharos Books, 1992); Hüsrev Gerede, *Harb İçinde Almanya* (İstanbul: ABC Yayınları, 1994).

[23] Johannes Glasneck, *Türkiye'de Faşist Alman Propagandası* çev. Arif Gelen (Ankara: Onur Yayınları, tarihsiz); Günay Göksu Özdoğan, "II. Dünya Savaşı Yıllarında Türk-Alman İlişkilerinde İç ve Dış Politika Aracı olarak Pan-Türkizm," *Türk Dış Politikasının Analizi* der. Faruk Sönmezoğlu 2. Basım (İstanbul: Der Yayınları, 2001) s. 477- 491

[24] Richard Overy, *Why the Allies Won* (New York and London: W.W. Norton and Co., 1995)

Avrupa'da bir demir perde örüldüğünden bahsediyordu.[25] Savaş sonrasında güç dengesi politikalarının yerini iki kutuplu dünya almak üzereyken Türkiye böyle bir durumdan rahatsızdı. 1945'de San Francisco'da toplanan Birleşmiş Milletler Konferansı'na kurucu üye olarak katılabilmek için son anda Almanya'ya savaş ilan etmişti ama gene de savaş süresince muzafferlere mesafeli davranmıştı. Sistem dışında kalmanın bedelini acaba I. Dünya Savaşında olduğu gibi üzerinden bir pazarlık yapılmış olmasıyla mı ödeyecekti? Aslında Türkiye bu endişesinde haklıydı. Tahran Konferansı'nda (1943) Sovyet güvenlik mülâhazalarını gidermek için Montrö Boğazlar Anlaşması şartlarının değişmesi gerektiğini Churchill ve Roosevelt kabul etmişlerdi. Vakıa Churchill Stalin'in doğu ve orta Avrupa hakkındaki ödünsüz tutumunu anlayınca bu fikrinden vazgeçti, ama bu durum henüz Türkiye'nin malûmu değildi. 1946'dan itibaren pazarlıklar geçmişte kaldı fakat buna rağmen Türkiye bir ittifakın üyesi olana kadar kendisini güvende hissedemeyecekti. Devlet adamları 1949'da kurulan Kuzey Atlantik İttifakına dahil olana kadar Osmanlı mirası olan diplomatik ve askeri yalnızlığın verdiği endişeleri yaşadılar

Soğuk Savaşta Türk Dış Politikası

Genelde Türkiye-Batı ittifakının nedenleri üçlü bir taksanomiye indirgenir. Bunlar sırasıyla Türkiye'nin Batıyla bütünleşme misyonu, bilhassa ABD'den gelecek olan ekonomik yardımları garanti altına almak, ve Türkiye üzerindeki Sovyet baskılarıdır. Bu sınıflandırmada doğruluk payları olmasına rağmen Türkiye'nin dış politikasında son derece büyük bir değişim yaparak, ekonomisini askeri savunmaya ipoteklemesi ve bu bağlamda ABD'nin Ortadoğu savunma planlarına katılması radikal bir karardı. Kongre Amerikan dış yardımlarının asgari maliyetle yürütülmesini istiyordu. Sonraları bile Ankara'daki Amerikan Askeri Yardım Kurulu'nun 1961 mali yılı bütçe projeksiyonunda belirtildiği üzere, ABD'nin Türkiye'ye yönelik politikaları ülkenin bağımsızlığı (yani Sovyet uydusu veya bağlantısız olmaması), Batı'ya bağlılığın devamı, Sovyetler'e karşı koymaktaki kararlılığının ve kapasitesinin artırılmasını kapsıyordu. Bunun için Türk Silahlı Kuvvetleri'nin desteklenmesi, böylece bu stratejik bölgenin ABD'ye devamlı açık olması gerekiyordu. Vakıa ekonomik istikrar da önemliydi ama Türkiye bunu ABD'nin öngördüğü yönde, ekonomik büyüme hızını onlarca kabul edilebilir bir seviyede tutarak yaparsa daha iyi olacaktı. 1960 askeri darbesinden önce yazıldığı belli olan bir raporda, "şu anda Amerikan yardımı ekonomik çöküşü

[25] Martin Gilbert, *Churchill: A Life* (New York: Henry Holt and Co., 1991) s. 866

önlemekte yeterli görülen miktardadır" deniyordu.[26] ABD için sol eğilimli olmadığı sürece hiçbir partinin iktidarı kaybetmesi veya kazanması önemli değildi. Üstelik ABD yanlısı iktidarlar da onlara pahalıya mâl olmadıkları sürece makbuldu. Bu nedenle sanayi altyapısı kurmak isteyen Demokrat Parti hükümeti ile ABD'nin Türkiye'ye sadece bir tarım ülkesi olarak kalmasını ve kalkınmasını bu yönde yoğunlaştırmasını salık vermesiyle, aralarında sorunlar vardı. 1950-1960 dönemi Türkiye'nin genelde Batı'ya, özelde de ABD'ye ekonomik bağımlılığının iç ve dış politikada sebep olduğu sorunların tarihidir.

Öte yandan Türkiye'nin Batıyla bütünleşme misyonunun mutlaka bir askeri ittifak yoluyla mı gerçekleşmesi gerekiyordu? 1945 itibarı ile Türkiye'nin Batı'ya dönük dış politikasının uluslararası platformlarda kurumsallaşması neden yeterli görülmemişti? Ve nihayet askeri bakımdan en güçsüz olduğu 1939-1945 döneminde bile Boğazlar'ın müşterek savunması yönünde Sovyet isteklerine karşı koymuş olan Türkiye neden 1946'dan itibaren blöften ibaret olan bu isteklerin yenilenmesini ve pek geçerli olmayan komünizm tehlikesini bir tehdit olarak yorumlayıp Soğuk Savaşta saf tutuyordu?

1926'da resmen yasaklanan Türkiye Komünist Partisi üyelerinin çoğu yurtdışına kaçmışlardı. Ülkede ise yıllardır komünist diye takibe uğrayan, hapis cezalarına çarptırılan, üniversitelerden çıkartılan isimlere bakınca, aralarında eylemci bulmak zorlaşıyor. Bu kimseler yazar, sanatkâr, üniversite öğretim üyesi veya öğretmenlerdi. Bırakın komünizmi, 1970'li yıllarda Türkiye İşçi Partisini meclise taşıyanlar büyük şehirli sosyalistlerdi, işçi sınıfı değil. 1940'ların Türkiyesinde şair, ressam ve heykeltraşlar mı ülkeye komünizmi getireceklerdi? Esasen ülkede keskin sınıfsal farklılıklar yoktu, komünizmi meşru kılacak bir siyasi parti ve güç kazanımından, örgütten yoksun olan bu ideoloji marjinalleşmiş, komünizmi kısıtlı çevrelerde bir entelektüel egzersize indirgemişti.

Açıkçası, Batı kampına katılmanın asıl nedenleri komünizm tehlikesi veya Sovyet saldırganlığı değil, Türkiye'nin bir yüzyıldır Batı'ya karşı beslediği kuşkuları ancak onların safında yer alırsa giderebileceği ve Batı'yı kendisine bağlayabileceği tek çıkar yol olarak görmesinden kaynaklanıyordu. Zihinlerde ABD ile özdeşleşen NATO, olası Batı veya Sovyet emperyalizmini, yani bir daha kendi toprakları üzerinden pazarlık yapılmasını önleyecekti. Türkiye ancak bir askeri ittifak içinde olursa herhangi bir Büyük Güç kendisi üzerinden pazarlık yapamazdı. Hiç değilse bundan böyle Batı'nın Türkiye'yi pazarlık konumuna getirmesini önlemek savı tarihsel süreklilik içinde değerlendirilirse anlam kazanıyor. Yoksa ne Türkiye'nin Batılılaşma

[26] US National Security Archives, EUR-FW 782.5-MSP/6-1159, "JUSMMAT-FY 61 Military Assistance Program for Turkey."

misyonu, ne ekonomik kalkınmasına yardım arama süreci, ne de Sovyet baskıları tek başlarına veya bir arada Türkiye'nin Batı ittifakına katılmasını yeterince açıklamıyor.[27] Gene bu titizlik çerçevesinde Türkiye kendi kararıyla fakat istemeden de olsa ülkeyi müttefikinin pazarlık konusu yapacaktı.

Demokrat Parti döneminde de dış politika kararları son derece kısıtlı bir çevre tarafından alındığı için kamuoyunda ve TBMM'de bile tartışılmadan yürürlüğe koyulabiliyordu. Bunda yasal bir aykırılık da söz konusu değildi.[28]

Buna rağmen tek taraflı bağımlılığın ayırdında olan Başvekil Adnan Menderes ve diğer yöneticiler durumu ABD ile karşılıklı bağımlılığa dönüştürmek için bir fırsat yakaladılar. O fırsat Amerikalılar'ın NATO ülkelerine nükleer başlık taşıyabilen Jüpiter (SM-78) füzelerini konuşlandırma teklifiydi. Sovyetlerle uzun bir sınırboyu paylaşan Türkiye için risk açısından füzelerin konuşlandırılması getirisinden çok götürüsü olabilecek bir tahrik unsuruydu. Oysa 18 Eylül 1959'da NATO savunma birliklerinin silah modernizasyonu adı altındaki anlaşmaya binaen füzelerin konuşlandırılmasına karar verildi. 1959 yılında kimse 1962 yılında patlak verecek olan Küba Füze Krizini öngörmediği gibi, Sovyetler'den gelen tehditkâr notalara rağmen 1969'dan başlayarak konuşlandırmaya geçildi. Karşılıklı bağımlılık ilkesi 1960 askeri darbesinden sonra da devam ediyordu. Ancak ilgili Türk subaylarının projeye II. İbrahim adını vermeleri Osmanlı tarihinde bir tek Sultan İbrahim olup, o da 'deli' lakabıyla bilindiğinden dolayı, bir protestonun imâsıydı.

Sonuçta, Küba Füze Krizi esnasında Başkan John F. Kennedy, Sovyet Başkanı Nikita Khruschev'e onlar Küba'daki füzelerini çekerlerse ABD'nin de Türkiye'deki Jüpiter füzelerini çekeceğini ve bir daha Küba'yı işgal etmeye kalkışmayacağını şifahen taahüt edecek, füzeler 1963'de artık nükleer silah taşıyan denizaltıların varlığı siyasi doğruluk çizgisinde öne sürülecek ve Jüpiterler geri çekilecekti. Kennedy şifahi taahhüdüne karşılık bu sırrın/ödünün hiçbir zaman Sovyetlerce açıklanmaması için karşı söz almıştı. Oysa 1964 yılında büyük bir ihtimalle Ankara'daki Sovyet Büyükelçiliği'nden sızdırılan bu pazarlık konusu iç politikada sağ ve solu giderek bölen bir konu haline geldi. İç politikanın kutuplaşma sürecinde füzelerin konuşlandırılmasındaki karar alma mekanizmalarının sağlıklı olup olmadığını, Jüpiterlerin caydırıcı olmaktan ziyade tahrik unsuru olabileceğini, füzelerin teknik sorunlarını, olası bir Sovyet nükleer saldırısında diğer NATO ülkelerinin değil Türkiye'nin yardımına gelmekle, böyle bir savaşın dehşeti karşı-

---

[27] Melih Esenbel, *Türkiye'nin Batı ile İttifaka Yönelişi*'nde Nur Bilge Criss "Önsöz" (İstanbul: ISIS Yayımcılık, 2000) s. 9-16

[28] Bkz. 9 no.lu not, Criss "Strategic Nuclear Missiles in Turkey"

sında pekâla Türkiye'yi pazarlık konusu yapabileceklerini, kısacası bu kararın başından beri yanlışlığını kimse tartışmadı. Konu sağ-sol polemiği içinde boğuldu.

Öte yandan, 1963'den itibaren Kıbrıs'ta Türkler'e karşı yapılan katliamları caydırmak için adaya çıkartma tehdidinde bulunan Başbakan İsmet İnönü'ye ABD Başkanı Lyndon Johnson'un yolladığı meşhur Johnson Mektubu kullandığı tehditkâr dil açısından Türkiye-ABD ilişkilerinde olumsuz bir dönüm noktası olarak hatırlanır. Sovyetler Birliği Türkiye'yi Kıbrıs'a müdahale etmemesi için tehdit ediyordu ve zaten ülkede çıkartma gemileri yoktu. İnönü'nün Amerikalılar'a haber vermekteki maksadı onların buna açıkça itiraz etmelerini sağlayıp Kıbrıs'a fiilen çıkartma yapmamayı mazur göstermekti. Oysa Johnson'un kullandığı dil maksadını aşmıştı; ABD Başkanı şayet Türkiye'nin askeri harekâtı Sovyetler'in Türkiye'ye saldırmasını tahrik edecek olursa NATO'nun Türkiye'yi savunmakla yükümlü olmayacağını sert bir dille ifade ediyordu.

1974'de ise şartlar değişmiş, artık Sovyetler Türkiye'nin Kıbrıs'a müdahalesine değil itiraz etmek, empatiyle yaklaşır olmuşlardı. Bunun en önemli nedeni 1969'da Yunanistan'da darbeyle iktidara geçen Albaylar cuntasının ABD ile algılanan yakınlığı ve şayet *enosis* gerçekleşirse Kıbrıs'ta Amerikan üslerinin konuşlanabileceği endişesiydi. Albaylar cuntasının desteğiyle adada bir askeri darbe gerçekleştiren Nikos Samson açıkca adayı Yunanistan'a ilhak etmek niyetinde olduğunu ilân edince, Türkiye garantör devlet olarak İngiltere ile beraber duruma müdahale etmek istemiş, bunu başaramayınca tek başına mücadele vermek zorunda kalmıştı. 1974 yazında Türkiye'nin Kıbrıs'a ilk çıkartması dünyada olumlu karşılanmış, Atina'daki Albaylar cuntası iktidardan çekilmek zorunda kalmıştı. İkinci çıkartma ise dünya kamuoyunu Türkiye aleyhine döndürmüş, neredeyse başka ülkelerin topraklarına girmek kolay ama çıkmak zor şiarını ispat edercesine bugün 30.000 Türk askerinin korumasında varlığını sürdüren Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ni Türkiye için en zor dış politika sorunlarından biri haline getirmiştir. Öte yandan, 1974'den bu yana Kıbrıs Türkleri'nin yaşamlarını güvende devam ettirdikleri de bir gerçektir.

Kıbrıs müdahalesi nedeniyle ABD Kongresi 1975-1978 yılları arasında Amerikan silahlarının NATO dışı bir eylem için kullanılmamasını gerektiren ABD kanununa dayanarak Türkiye'ye silah ambargosu uyguladı. Türkiye artık sadece kendi güvenliğini ilgilendiren konularda kendine yeterli olması gerektiğini idrak etmeye başlamıştı. Johnson Mektubu ve Amerikan silah ambargosunun etkileriyle dış politikada çok taraflı ilişkilerin önemi ortaya çıkıyordu.

1971-1983 yılları Türkiye'nin daha ziyade terör, iki askeri darbe, değişken koalisyonlar ve ekonomik sorunlarla içe dönük geçirdiği yıllardır. Dışişleri temsilcilerimize düşen en büyük görev darbelerin meşruiyeti ve kaçınılmazlığını dış dünyaya anlatabilmek ve uluslararası kuruluşlardan dışlanmamak gayretleriyle sınırlanmıştı. Akademi ve Dışişleri çevrelerinde kullanılan denenmiş ve güvenilir bir iddia darbelerden sonra askerlerin en kısa zamanda siyasi ortamdan çekilip yerlerini sivil otoriteye bıraktıklarıydı. Ama bunda NATO üyesi olmamızın ve bu üyeliğin getirdiği yükümlülüklerden belki en önemli olanını, demokratik bir ülke olunması koşulu göz ardı edilemez. Dış politikanın iç politikaya nasıl sarmalandığına örnektir.

SOĞUK SAVAŞ SONRASI DIŞ POLİTİKA

Soğuk Savaş sonrasının şartları dış politikalara öncesiyle kıyaslanamayacak ölçüde hareketlilik getirdi.[29] Örneğin, Türkiye ve Rusya arasındaki ticaret hacminin 2000 yılında 1 milyar dolara ulaşması öngörülürken, 1996'da bu hacim 3 milyar dolara dayanmış, bavul ticareti hacmi de 5 milyar dolar olarak hesaplanmaktaydı. Rusya Almanya'dan sonra Türkiye'nin en büyük ikinci ticaret ortağı haline gelmişti.[30]

Türkiye Bosna krizinde Hırvat-Boşnak Federasyonu'nun kurulmasında yapıcı bir rol üstlenmiş (1993-1994), BM Barış Gücü'ne katılmış, Kosova krizi sırasında (1998) Yugoslavya'ya karşı hava saldırılarında kullanılmak üzere 18 F-16 ile katkıda bulunmuş, ama gene de Sırbistan ile ilişkilerini kesmemişti. Sırbistan hem hava sahası hem Avrupa'ya ulaşan kara yolu bağlantısı açısından Türkiye için önemli bir ülke özelliğini korumakta.

Hükümetler önceleri her ne kadar bağımsızlıklarına yeni kavuşmuş olan Orta Asya ve Kafkas ülkelerine duygusallıkla yaklaşmış ve bütçenin elvermeyeceği ölçülerde yardım ve kredi vaatlerinde bulunmuşlarsa da, 1990'ların sonuna doğru 57. hükümet zamanında ikili ilişkilerin kişiler değil kurumlar bazında yürütülmesinin daha isabetli olacağı müşahade edilmişti. Çok taraflı ilişkiler artarak yoğunlaşmış, bir yandan 2002'de Bakü-Tiflis-Ceyhan boru hattının Türkiye ayağının yapımına başlanırken, diğer yandan 2003 yılında çalışmaya başlayacak olan ve Rusya'dan, Karadeniz'in altından geçerek Samsun'a ulaşacak olan Mavi Akım doğalgaz boru hattı planlanmıştır. Türkiye bir enerji koridoru olmak yönünde kararlılığını devlet politikası olarak

---

[29] Alan Makovsky, "The New Activism in Turkish Foreign Policy," *Insight Turkey* 1:2 (Nisan-Haziran 1999) s. 3-21; *Turkey's New World: Changing_Dynamics in Turkish Foreign Policy*, der. Alan Makovsky ve Sabri Sayarı (Washington, DD.C.: The Washington Institute for Near East Policy, 2000); Heinz Kramer, *A Changing Turkey: The Challenge to Europe and the United_States* (Washington, D.C.: The Brookings Institute, 1999)

[30] Andrey Palariya, "Şag Napravlenniy v Budustschce," (Geleceğe yönelik bir adım) *ITAR TASS Express Weekly* (Ankara) 35 (29 Aralık 1997)

saptadığından bu yana, enerji konusu da dış politikanın bir parçası haline gelmiştir. Bazı eleştiriler doğalgaz gereksinimini tek kaynağa bağlamanın stratejik bir hata olduğu ve gazın Türkiye'ye dünya fiyatlarının üzerinde satılabileceği endişelerini yansıttı. Oysa, doğalgaz, örneğin su gibi hayati bir öneme haiz değil. Gazın fazlasını dünya pazarlarına ulaştırmayı planlayan tarafların fiyatları makul ölçüde tutmalarını beklemek daha gerçekçi olacaktır.

Bölgesel işbirliği açısından Türkiye 1992'de Karadeniz Ekonomik İşbirliği örgütünü kurarak hem kendi ekonomisine katkıda bulunmak hem de Karadeniz'de sınırları olan (ve Yunanistan ve Ermenistan gibi sınırdaş olmayan) devletlerin pazar ekonomisine geçiş yapmalarına yardımcı olmak için çaba sarfetmekteydi. Ekonomik olanakları kısıtlı olan Karadeniz ülkelerini böyle bir örgüte bağlamanın tek yararı ekonomik potansiyel değildi. Azerbaycan-Ermenistan, Ermenistan-Türkiye gibi başka bir platformda yanyana gelmeyecek olan devlet başkanlarını hiç değilse bu platformda biraraya getirip diyalog sağlamaktı ki her toplantıda bu gaye gerçekleşmektedir.[31] Dış politika ve diplomasideki bu yeni ince ayarın mimarı Büyükelçi Şükrü Elekdağ idi. Karşılıklı ekonomik çıkarların barışa hizmet edeceği de bu örgütün varoluş nedenlerinden biri. Akademik açıdan bu girişim dış politikada devamlılık ve yeni şartlara intibakın güzel bir örneği. Örgüt ayrıca Avrupa Birliği ile bütünleşmeye bölgesel açıdan bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Avrupa Birliği ve Türkiye ilişkileri ise 1987 yılından bu yana gittikçe sivrilen iniş ve çıkışlarla seyretmekte.[32] Burada Türkiye-AB ilişkilerinin tarihi tartışılmayacak. Yalnız Türkiye-AB bütünleşmesinin yararının ekonomik getirileri ötesinde Türkiye-ABD ilişkilerinde bir denge unsuru olacağının vurgulanmasında yarar var. Türkiye 2000 yılında Bakü-Tiflis-Ceyhan boru hattına tartışmasız destek veren ABD Başkanı Clinton'un ziyareti sırasında ABD ile "stratejik ortaklığını" ilân etti. Büyük bir ihtimalle karar vericilerin düşüncesinde bu ortaklık Orta Asya ve Kafkaslar'a yönelikti. Ama bugün stratejik ortaklığın ABD'nin olası Irak saldırısında Türkiye'yi nasıl bağlayacağı hayati bir sual.

---

[31] Ünal Çeviköz, "European Integration and New Regional Cooperation Initiatives," *NATO Review* (Haziran 1992) s. 23-27; Oral Sander, "Turkey and the Organization for Black Sea Economic Cooperation," *Turkish Foreign Policy: Recent Developments* der. Kemal Karpat (Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1996) s. 61-72

[32] Semih Günver, *Kızgın Dam Üzerinde Diplomasi: Avrupalı Olabilmenin Bedeli* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1988); *Avrupa Topluluğu ve Türkiye* 2. Basım (Ankara: T.C. Başbakanlık Hazine ve Dış Ticaret Müsteşarlığı, 1993); Hamit Batu, *Avrupayla Bunalımlı Yıllar* (İstanbul: Altın Kitaplar, 1995); Meltem Müftüler-Baç, *Turkey's Relations with a Changing Europe* (Manchester: Manchester University Press, 1997)

Diğer bir belirsizlik 1999'daki AB Helsinki Zirvesi'nde adaylığı tescil edilen Türkiye'ye 2002 Aralık ayında Kopenhag Zirvesi'nde katılım görüşmelerine başlamak için bir tarih verilip verilmeyeceği. Türkiye'ye tarih verilmemesinin kabul edilemeyeceğini vurgulayan Dışişleri Bakanı Şükrü Sina Gürel, bunu muhaliflerinin iddia ettiği gibi "şahin" olmasından değil, büyük bir ihtimalle son on yıldır Türkiye'yi Avrupa misyonundan caydırmak için gayret sarfeden Avrupa'daki bazı çevrelere hitaben söylemektedir. Olumsuz bir kararı kabullenmemek vazgeçmek anlamına gelmiyor. Tıpkı 1997 Luxemburg ve 1998 Cardiff zirvelerinde Türkiye'nin aday statüsünü kabul etmeme kararı alındığındaki gibi buna mukabil dış politika önceliklerinin değişebileceği anlamını taşımaktadır. Türkiye ne süreyle ârafta bekletilmeye razı olur, şimdiden bilinemez. Fakat bilinen odur ki hiçbir ülkenin dış politikaları radikal bir rejim değişikliği olmadıkça, bir savaşta kayıtsız şartsız teslim olup politikaları başkalarınca dikte ettirilmedikçe veya düne kadar hasım saydığı ülkeye kendi iradesiyle dostluk elini uzatmadıkça, kolay kolay değişmez. O nedenle, Türkiye'nin Avrupa entegrasyonu politikası kalıcıdır. Yeter ki AB Türkiye'yi dışlamak için meşru sayılabilecek nedenler bulmasın.

1984'den beri Türkiye'ye büyük ekonomik yük getiren ve 30.000 insanın kaybına neden olan PKK terörizmi ile mücadelesine değil destek vermek, insan hakları çerçevesinde PKK'ya arka çıkan AB ülkeleri her ne kadar deşifre oldularsa da, Türkiye bu konuyu yeterince kullanmadı; Yunanistan'ın PKK elebaşı Abdullah Öcalan'ı Kıbrıs Rum pasaportu ile misafir etmesini, Öcalan'ın Kenya'daki Yunan Büyükelçiliği'nden çıkarken yakalanmasını uluslararası bir skandal olarak büyütmedi. Zamanın Yunanistan Dışişleri ve İçişleri bakanlarının istifa ettirilmesini yeterli bulup, aksine Yunanistan'a işbirliği önerisinde bulundu. Vakıa, Yunanistan Türkiye'nin AB üyeliğini diğer Akdeniz ülkeleri gibi desteklediğini beyan etmekte ama Avrupa sağının açıkça Türkiye'yi dışlayan söylemleri ve Papa II. Paul'un Avrupa Anayasası'na "Avrupa Birliği bir Hıristiyan topluluğudur" ibaresini koydurmaya çalışması karşısında belirsizlikler giderek artıyor. Şimdiye kadar adaylığı tescil edilen hiçbir ülkenin adaylık görüşmelerine başlaması için tarih verilmediği veya o ülkenin AB ile bütünleşmediği görülmedi. Türkiye'nin buna bir istisna teşkil edeceği beklenemez çünkü o takdirde AB varlık felsefesini inkâr etmiş olur. Ama Türkiye'ye tarih verilmesi daha uzun zamana yayılabilir. Öte yandan, bugüne kadar Kıbrıs konusunda çözümsüzlüğün bir çözüm olduğu siyasetini izleyen Türkiye, Birleşmiş Milletler Genel Sekreteri Kofi Annan'ın önerdiği planı mantık dahilinde müzakere edebilirse, AB karşısında daha kuvvetli bir konuma sahip olacaktır. Gene bugüne kadar Kıbrıs sorununa çözümde en büyük engellerden biri olarak lanse edilen Türk Silahlı Kuvvetleri, Genelkurmay Başkanı Orgeneral Hilmi Özkök'ün söylemiyle

çözüm yolunu açmıştır; dış politika kararlarını hükümet verecektir. Bu ayarda eski tutumu incelikle değiştirmek asker ve siviliyle Türk dış politikasının Osmanlı'dan günümüze devam eden bir hususiyeti. Umulan iktidarın bu birikimi, ayarı ve diplomatik inceliği taşıyabilmesi.

Bütün bu belirsizliklere ancak 11 Eylül'den sonra siyasi İslâm'dan çekinmeye başlayan Batı âlemine karşı 2002 Kasımında Türkiye'de yapılan erken seçim sonucu eklenecek olursa, ortaya pek iyimser bir tablo çıkmıyor. Adaletsiz seçim sistemi nedeniyle 34% oyla tek başına iktidara gelen AKP (Adalet ve Kalkınma Partisi) kendisini "muhafazakâr demokrat" olarak tanımlamakta, fakat geçmişteki dindar değil, dinci icraatları ve söylemleri yüzünden ne yurt içinde ne de yurt dışında inandırıcı olabilmektedir. Tek olumlu yanının koalisyon değil tek parti iktidarı olacağı bu seçim sonuçlarının olası vahametini Avrupalılar'ın Türkiye aleyhine bir koz olarak kullanıp kullanmayacaklarını Kopenhag Zirvesine bir ay kala AKP'lilerin davranışı belirleyecekse, şimdiden *Newsweek* dergisine verdiği mülâkatta demokrasinin bir araç olduğuna dair görüşünün hâlâ değişmediğini beyan eden[33] AKP liderinin AB'yi ikna turlarında tümden inandırıcılığı kalmayabilir.

Sonuçta ne olur? Türkiye'ye tarih verilmezse ülke gene zaman kaybeder, yoksa devlet politikasından sapılmaz. Tarih alabilirse demokratikleşme AKP iktidarı ile ivme kazanabilir mi, bahs-i diğer. Bu arada hazırlanmakta olan Avrupa Anayasası'na Vatikan "AB bir Hıristiyan topluluğudur" ibaresini koydurmayı başarabilirse bu hem Türkiye'yi ABD safına teslim eder, hem de Avrupa'yı Rönesans ve Aydınlanma çağından önceki salt Hıristiyan kimliğine döndürür. Avrupa'nın kendi selâmeti için umarız ki yeni bir kontr-Reformasyon akımına kapılmaz. Bugün söz konusu olan 16. yüzyıldaki kontr-Reformasyon gibi Katolikliğin Protestanlık karşısında kaybettiği imtiyazları geri alabilmesi değil, dünyanın dinsel kimliklere bölünmesi. Böyle bir gidişatın dünyamız için ne gibi tehlikeler doğuracağı ise herkesin takdirine kalmış. Avrupalılığın sonunu getirecek olan, Avrupa Konvansiyonu Başkanı Giscard d'Estaing'in yakında belirttiği gibi esas sakıncalı durum, Türkiye'nin AB'ye katılması değil, AB'den kabul görmemesi olabilir. Türkiye AB tarafından dışlanırsa tamamen ABD'nin yörüngesine girmez, ama Avrupayla ilişkilerinde çok zorlanır. Avrupa-Atlantik-Ortadoğu dengelerini sağlamak Türkiye için olduğu kadar AB ve ABD için de gerekli. Sadece ABD'nin hegemonik heveslerinin önüne set çekmek için bile olsa AB Türkiye'ye olumlu yaklaşırsa stratejik bakış açısı taktik sorunların üstesinden gelebilir. Yeter ki siyasi irade karşılıklı çıkarların mihengine sağlıklı tanı koyabilsin.

---

[33] Lally Weymouth, "Soothing Talk from Turkey: Recep Tayyip Erdoğan insists he's committed to secular democracy. The world hopes it's true" *Newsweek* (18 Kasım 2002) s. 26-27

DEMOKRASİMİZİN SORUNLARI

Metin Heper*

3 Kasım 2002 seçimleri Türkiye'nin siyasal hayatında yeni bir sayfa açmıştır. İlk gelişmeler demokrasi açısından olumludur. Din eğilimi kuvvetli olduğu bilinen Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti), tek başına hükümet kurmasına imkan verecek bir çoğunluk ile parlamentoda yerini almıştır. Seçim gecesi sonuçların belli olmaya başlamasını takiben, partinin başkanı Recep Tayyip Erdoğan, yaptığı açıklamada ülkenin ekonomi programında ve Avrupa Birliği ile ilişkilerinde temelli bir değişikliğin olmayacağını ve kendisinin ve partisinin herkesin vicdan ve düşünce hürriyetine ve yaşam tarzına saygılı olacaklarının altını çizmiştir. Böylece, laik Cumhuriyet idaresindeki ülkemizde din eğilimi kuvvetli olan bir siyasi parti (ilk defa) tek başına hükümeti kurma imkanını elde etmiş, ancak laik-demokratik anayasal düzeni İslami doğrultuda değiştirme gibi bir misyona sahip olmadığının ilk işaretlerini vermiştir. Böylece Türkiye'de demokrasinin, bir kere daha bir 28 Şubat krizi ve yeni bir parti kapatma kararı ile karşılaşmayacağı şeklinde düşünmeye başlamak imkan dahiline girmiştir. Aynı zamanda Türkiye, İslam ile demokrasiyi başarı ile bağdaştırabilmeye aday bir ülke konumuna gelmiştir.

3 Kasım seçimleri aynı zamanda, ülkenin siyasal hayatına iki partili hayatı geri getirmiştir. Bu gelişme, 1999-2002 koalisyon hükümeti hariç tutulursa, istikrarsız koalisyon hükümetlerinin yarattığı ekonomik ve siyasal

---

* Prof. Dr. Metin Heper, Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Başkanı.

krizler döneminin kapanmasına yol açabilir. Sözkonusu kriz dönemleri, Taha Akyol'un sık sık kullandığı bir deyim ile, "yönetemeyen demokrasinin" örneklerini oluşturmuş, ekonomi ve giderek demokrasi büyük yaralar almış, demokrasi halk gözünde itibarını yitirmiş ve sonuçta 3 Kasım'da belli bir geleneği olan dört büyük parti bir anda kendilerini parlamento dışında bulmuşlardır. Bundan böyle siyasal normların ve geleneklerin yerleşmesini önleyen sözkonusu büyük sarsıntıları geride bıraktığı oranda demokrasimizin daha da sağlam temellere oturacağı söylenebilir.

3 Kasım seçimlerinin akabinde bu seçimlerde hezimete uğrayan Demokratik Sol Partinin lideri Bülent Ecevit'in, Milliyetçi Hareket Partisinin lideri Devlet Bahçeli'nin, Anavatan Partisinin lideri Mesut Yılmaz'ın ve Doğruyol Partisi lideri Tansu Çiller'in partilerinin başından ayrılacaklarını ifade etmeleri, eğer verilen sözler tutulursa, demokrasimizin artı hanesine yazılması gereken bir başka olumlu gelişmedir. Bu istifalar, siyasal hayatımızda artık parti içi yarışmanın yaşanacağının işaretleri ise, hem demokrasimiz bir ilerleme daha kaydedecek hem de siyasetin düzeyi yükselecek demektir. Sözkonusu istifalar, demokrasimizin geniş kitleler nazarında kaybetmiş olduğu itibarı yeniden kazanmasına da katkıda bulunabilirler.

Öte taraftan adı geçen gelişmelerin kendi başlarına, ülkemizde demokrasinin tüm kurum, kural ve gelenekleri ile yerleşmesinin yollarını açabilecekleri zannedilmemelidir. Hayli uyumlu bir performans sergilemiş 1999-2002 koalisyon hükümetinin bir anda bir siyasal kriz ile karşı karşıya kalması, son zamanlarda parlamentoların seçim kararı aldıktan sonra "küskünler hareketleri"nin ortaya çıkması, sık sık devletin yüksek kademelerinde gerginliklerin yaşanması, "meşruiyet" tartışmalarının alevlenmesi ve benzeri olumsuz gelişmeler demokrasimizin hâlâ önemli sorunları olduğunun açık göstergeleridir.

Kanımca, demokrasimizin adı geçen sorunları ile demokrasimizin ortaya çıkış biçimi arasında yakın bir ilgi bulunmaktadır. Türkiye'de demokrasiye, toplumdan yahut belli sosyal sınıflardan gelen baskılar sonucunda geçilmemiştir. Demokrasi, çağdaşlaşmanın gereği olarak düşünülmüştür. Bu nedenden dolayı tek partili dönemde (1923-1945) demokrasi, ünlü siyasal bilimci Giovanni Sartori'nin deyimini kullanacak olursak, "rasyonel demokrasi" olarak algılanmıştır. Rasyonel demokraside beklenti, *bilgili* kişilerin *görüş teatisi* yolu ile ve ülkenin *genel menfaatini* ön plana alarak politika üretmeleridir. Tek partili hayattan çok partili hayata geçişi, rasyonel demokrasi taraftarları sadece söz konusu görüş teatisinin sınırlarını genişletme olarak algılamışlar ve dolayısıyla çok partili hayatta da partilerin *millet*ten çok *devlet*i gözetmeleri gerektiği sonucuna varmışlardır.

Bu husus, siyasal hayatımızda bitmez tükenmez meşruiyet tartışmalarına yol açmıştır. Bir grup, siyasal otoritenin kaynağının sadece bilgi ve rasyonel düşünce olduğunu savunurken, diğer bir grup siyasal otoritenin kaynağının sadece halkın oyu olduğunu ileri sürmüştür. Etkin bir sivil toplumun ortaya çıkmamış olması ve dolayısıyla siyasal aktörler arasında uzlaşma kültürünün gelişmemesi nedeniyle, bu iki görüşün bağdaştırılması mümkün olmamıştır. Bu nedenden dolayı, Türk siyasal hayatının önde gelen özelliği, sonu gelmeyen rejim tartışmaları olmuştur. Tartışma *rejim içi* değil ve fakat *rejimler arası* olduğu için herkes demokrasiyi kendi açısından yorumlamıştır. Bu karşılıklı tepkisel yorumlar sonucu olarak, ülkemizde ileri demokrasilerin niteliği ve nasıl çalıştığı gözardı edilmiştir.

İleri demokrasilerin temel özelliği, *liberalizm*, *demokrasi* ve *devlet* boyutlarını bünyelerinde taşımalarıdır. Liberalizm, bireyciliği vurgular. Birey, birey olduğu için değerlidir. Bireyin, tüm temel hak ve özgürlüklere sahip olması eşyanın tabiatı gereğidir. Devletin, bireyin küçük dünyasına müdahale etme hakkı yoktur. Ancak, bireyin hak ve özgürlüklerinin bir sınırı vardır. Bu sınır, diğer bireylerin hak ve özgürlüklerinin başladığı noktadır. Demokrasi, birey ve, en geniş anlamı ile, grupların çıkar ve düşüncelerinin kamu alanına taşınmasını mümkün kılan siyasal katılma hakkını anlatır. Bazı zorunlu istisnalar dışında, her birey siyasal hayata eşit olarak katılabilir. Siyasal hayatta kimse diğerlerine kendi düşüncelerini empoze etme hakkına sahip değildir. Yapılabilecek olan, diğer kişileri ikna etmeye çalışmaktır. Kararlar, çoğunluk kararı ile alınır. Burada değinilen biçimi ile devlet ise, toplumun ortak menfaatlerini ifade eder. Bu kavram ile, bireyin ve grubun ortak menfaatlerinin yanında toplumun uzun süreli menfaatlerinin de gözetilmesinin zaruri olduğunun altı çizilir. İleri demokrasilerde, birey hak ve özgürlükleri, çoğunluk kararı ilkesi ve toplumun uzun süreli menfaatleri arasında bir denge kurulmasıyla sağlanır. Böyle bir denge kurulamazsa, rejim anarşiye, oligarşiye veya otoriteryenizme sürüklenebilir.

Türkiye'de çok partili hayata geçildikten sonra Cumhuriyetin temel ilkelerini ve getirdiği yeni hayat tarzını korumak isteyenler, demokrasinin devlet boyutunu vurgulamışlardır. Demokrasinin diğer iki boyutunun, Cumhuriyet'in ülkeye getirdiği çağdaş değişimleri tehlikeye düşürebileceğini düşünmüşler ve zaman zaman adı geçen boyutları kısıtlamaya çalışmışlardır. Adı geçen saik ile hareket edenler, giderek ülkeyi "Haso'lara, Memo'lara" teslim etmek istememişlerdir. Bu tutuma tepki gösteren ve de Cumhuriyetin ülkeye getirdiği çağdaş yenilikleri benimsemeyen "Haso'lar ve Memo'lar"dan oy almak isteyenler ise, ileri demokrasilerin demokrasi boyutuna sarılmışlardır. İleri demokrasilerin ikinci boyutu olan liberalizmi ise Cumhuriyetçilere uzak duran "aydınlar" sahiplenmişlerdir. Sonuncu gruba mensup olanlar, otoriter-

yenizm ile özdeşleştirdikleri için ileri demokrasilerin devlet boyutuna karşı da daima hasmane bir tavır takınmışlardır. Bu kişiler, demokrasiyi sadece kendileri için istemişler, kendileri gibi düşünmeyen "cahil halktan" bu hakkı esirgeme eğilimi içinde olmuşlardır. Kendilerini "demokrat" ve "aydın" olarak takdim eden bu kişiler, zaman zaman onaylamadıkları siyasal katılmaları hemen sadece devlet'in önemini vurgulayanlar ile ele vererek önlemeye çalışmışlardır. Bu çatışmanın sonucu olarak, adı geçen gruplara mensup olanlar birbirlerine güven duymamışlar, özlenen ileri demokrasinin niteliği konusunda bir konsensusa ulaşılamamış, ara rejimler ortaya çıkmış, rejim ve meşruiyet tartışmaları süregelmiş ve bu gelişmeler, diğer nedenlerin yanı sıra, giderek siyasetin ve siyasetçilerin itibarlarının sarsılmasına yol açmıştır.

İleri demokrasinin niteliği hakkında bir konsensusa varılamayınca ve değişik kişi ve kurumların demokrasiyi algılaması farklı şekillerde ortaya çıkınca demokrasimizin işleyişinin de sorunlu olması kaçınılmaz olmuştur. Bugün için bu sorunlar nelerdir?

Bir kere hâlâ "Derin devlet" tartışması devam ediyor. "Derin devlet" kavramını ortaya atanlar, ileri demokrasilerin devlet boyutunu gözardı ediyorlar. Devlet hayatında her kararın demokratik kurallar çerçevesinde ve şeffaf olarak alınmasını istiyorlar. İleri demokrasilerde bazı kritik kararların kapalı kapılar ardında ve çoğunlukla demokratik sorumluluğu olmayan kişi ve kurumların katılımı ile alındığını, özellikle güvenlik meseleleri ile ilgili kararların başka türlü alınamayacağını kabul etmeye yanaşmıyorlar. Bunun temel nedeni, "derin devlet" söylemcilerinin üzerinde durdukları "toplumun uzun süreli menfaatleri" argümanına "derin devlet" karşıtlarının kuşku ile yaklaşmakta olmalarıdır. Bu düşünce onları, bu argümanının bir gerçek argüman değil otoriter yaklaşımı meşru göstermeye yarayan bir bahane olduğu sonucuna götürmektedir.

"Derin devlet" adına hareket eden kişi ve kurumlar, kendilerine karşı takınılan bu hasmane tutumdan rahatsızdırlar. Kendilerinin çok kritik olarak algıladıkları sorunlar karşısında pek çok diğer sorumlunun aynı duyarlılığı göstermediklerini, hatta konunun ehli olmadıklarını düşünmekte, bu durumun kendilerine ek sorumluluklar yüklediği sonucuna varmakta ve bütün bunların gözardı edilerek kendilerinin devamlı eleştirilmesini büyük haksızlık olarak görmektedirler. Bu durumun sonucu olarak, "derin devlet" adına hareket edenler, kritik konularda kendileri ile hemfikir olmayan kişilerden hiç değilse bazılarının hasmane bir tavır ile değil fakat iyi niyetle sözkonusu düşüncelerini ifade edebileceklerini düşünmemekte ve kim olursa olsun karşıt görüş ileri sürenlerin düşüncelerine ehemmiyet vermemektedirler. Bu durumun ortaya çıkardığı gerginlik, tüm taraflar tarafından meselelere karşı

tarafın da bilgili ve iyi niyetli olduğu varsayımı ile yaklaşmasını önlemekte, siyasal hayat zaman zaman bir kibritle parlayacak bir barut fıçısına dönüşmektedir. Oysa unutmamak gerekiyor ki toplumun uzun süreli menfaatlerine karşı gibi görünen bir düşünce gerçekte böyle olmayabilir ve bilakis toplumun uzun süreli menfaatlerinin korunmasına katkıda bulunabilir. Aynı şekilde, demokrat görünen bir düşünce de gerçekte demokrasiye hizmet etmeyebilir; demokrasi derinleştirilmek istenirken demokrasiye son verilmesine yol açılabilir. Yine unutmamak gerekir ki, ne bizim gibi düşünmeyenlere ve/veya inanmayanlara tam emin olmadan kötü niyetler atfedip onlara temel hak ve hürriyetleri ve/ya demokratik katılımı çok görmek onaylanabilir, ne de siyasal katılım imkanlarından yararlanarak liberal-demokratik devlet düzenini değiştirmeye çalışmak hoşgörülebilir.

"Derin devlet" sorunsalının yarattığı bir başka problem, her konunun demokratik kurallar ile çözümlenmesi gerektiği düşüncesinin yaygınlık kazanmasına da yol açmasıdır ki, bu anlayış da zaman zaman siyasal hayatımızda gerginliklere sebep olmaktadır. Örneğin, bazı kurumlarımızda belli mevkilere getirilecek kişiler ile ilgili o kurumlarda yapılan önseçimleri onama mevkiinde olan kurumların önseçimleri aynen benimsemesi hususunda ısrar edilmektedir. Bu şekilde hareket edilirken, eğer bir kurum yetkisinin kendisine tanıdığı takdir hakkını kullanamayacaksa neden o kuruma onama yetkisi verilmiştir sorusu akla gelmemektedir. "Derin devlet" sorunsalının yarattığı tansiyon bu soruyu sormamıza engel olmaktadır. Ancak, yine burada belirtilmesi gereken bir başka husus var: aynı sorunsal, üst kurula tanınmış takdir hakkının yerinde kullanılmamasına da yol açabilir ve dolayısıyla bu konuda da dikkatli davranmak gerekiyor.

Ülkemiz, "Derin devlet" sorunsalı yanında bir hukuk bunalımı da yaşıyor. Yargı, ülkemizde bağımsızdır. Ancak *tarafsız* olup olmadığı tartışma konusu olmaya devam ediyor. Yüksek yargı organlarının tepe noktalarında bulunanlardan bazıları, zaman zaman tarafsızlıklarına gölge düşürebilecek açıklamalar yapıyorlar. Bu açıklamalar toplumda uzun uzadıya tartışılıyor. Çok daha önce açılabilmesi mümkün davalardan bazılarının siyasal bakımdan hassas dönemlerde açıldığına tanık olunuyor ve bu konu da sık sık tartışma konusu oluyor. Üst düzey yargı organlarının, hukuk dışı mülahazalarla karar verebildikleri ima, hatta iddia, ediliyor. Pek çok kritik kararın alınmasında, çok kere üyelerin hemen hemen tam ortadan ikiye bölünmeleri ve bazen önde gelen bazı hukukçulara göre, hukukun genel prensipleri çerçevesinde kararın nasıl olması gerektiği büyük ölçüde belli iken aksi istikamette kararlar çıkabilmesi sözkonusu imaların ve iddiaların gerçek payı taşımaları ihtimalini arttırıyor. Bu arada bazı etkili kişiler ve bir kısım medya, hukukun en temel prensibi olan, kişinin yetkili bir mahkeme tarafından mahkum edilin-

ceye kadar masum sayılacağı hususunu gözardı ediyorlar. Alt düzey yargı organlarının ise, mafya marifetiyle veya düpedüz rüşvet yolu ile zaman zaman etkilenebildiğine dair kuşkular devam ediyor. Sözkonusu hukuk bunalımı, vatandaşın kurum olarak devlete güvenini sarsıyor ve siyasal aktörler arasında kritik konularda konsensusun tesisini daha da güçleştiriyor.

Bir diğer önemli husus, "derin devlet" sorunsalı ve o sorunsal ile yakından ilintili hukuk bunalımı gibi meselelerin ülke gündemini belirlemesi sonucu olarak, siyasal hayatın en önemli gündem maddelerini siyasal rejim meselelerinin oluşturmasıdır. Bu durumun sonucu olarak demokrasi, kurallarına uygun bir şekilde yaşanacağına devamlı tartışma konusu olmaktadır. Hassas konular sonu nereye varacağı düşünülmeden tekrar tekrar gündeme getirilmekte, etnik, dini ve benzeri konular siyaset malzemesi yapılmaktadır.

Siyasal hayatın gündeminde sözkonusu konuların ağırlıklı olarak yer alması, çeşitli olumsuz gelişmelere yol açmaktadır. Tartışılan konular, niteliklerinden dolayı ortak bir noktada birleşmesi imkanını ortadan kaldırmaktadır. Oysa, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, demokrasi kritik konularda belli bir uzlaşıyı gerektirmektedir. Böyle bir uzlaşı ortaya çıkmazsa siyasal partiler ve liderler birbirlerine güven duymamakta; hatta birbirlerini düşman gibi görmektedirler. Bu durum, iki partili bir parlamentoda bile ciddi sorun yaratmaktadır. Muhalefet sürekli sine-i millete dönmekten bahsetmekte, iktidar muhalefeti bozguncu davranmakla suçlamakta ve giderek haklarını kısmayı düşünmektedir. Sorunlar, koalisyon hükümetlerinde geometrik olarak artmaktadır.

Bu gergin ortamda parti liderleri özel önem kazanmaktadırlar. Onlara, kutsal savaşın yapan büyük kahramanlar gibi bakılmaktadır. Taşı gediğine koyarak rakibi mat etmek, bilgi ve tecrübeye dayanan alternatif politika üretmeyi ön plana almaktadır. Lidere itaat etmeme, neredeyse vatana ihanet ile bir tutulmaktadır. Bu şartlarda lidere karşı çıkan kendini kapının önünde bulmaktadır. Kendilerini kapının önünde bulanlar, bir kaç fedai ile yeni bir parti kurmakta ve aynı süreç kendini tekrarlamaya başlamaktadır. Bu durumda parti içi demokrasi hayal olmaktadır. Liderler, defalarca başarısızlık sergileseler dahi, yerlerinden kolay kolay oynatılmamaktadırlar. Parti merkezlerinin, büyük kongrede lidere karşı oy kullanabilecek yerel teşkilatları feshetmesi adet haline gelmektedir. Neticede, bazı gazeteler siyasi parti liderlerinin istifa etmesi ile ilgili olarak "sivil ihtilal" başlığı atmaktadırlar.

Parti liderlerinin kahraman olarak algılanmasının sonucu olarak, partinin diğer üyeleri lidere ve ona yakın olanlara mutlak surette itaat etme durumunda kalmaktadırlar. Bu üyelerin hükümet işlerine "burunlarını sokmaları" istenmemektedir. Parlamentoda siyasal gelişmeye katkı yapabilme imkanından mahrum olan milletvekilleri de kendilerini gösterebilmek ve yeniden

seçilebilmek için çeşitli yollara başvurmaktadırlar. Kimileri kendilerini, hemşeriyi, partiliyi, seçmeni hastahanelere taşımaya, onların bürokratik engelleri aşmalarına yardım etmeye hasrediyorlar. Kimileri, bakanlara kendi seçim bölgelerinin kayırılması için baskı yapıyorlar; bu ikincilerden eli boş dönenler parti içinde ilgili bakanlara karşı bir kampanya başlatıyorlar. Kimileri, parlamentodaki kavgalara karışarak, partilerine ne kadar sadık ve aynı zamanda yiğit olduklarını ispatlamaya çalışıyorlar. Kimileri de parlamentoya nadiren uğruyorlar. Bu kargaşa ortamında bazı milletvekilleri, kendilerine, "Bir parlamenterin görevlerini nasıl algılıyorsunuz" diye soran bazı sosyal bilimcilere, "Sahi, bizim görevimiz aslında nedir" sorusu ile karşılık veriyorlar.

Bu durum, ülkemizde siyasal faaliyetin, genellikle *sorunlara akılcı çözüm getirmek amacıyla politika yapmak* yerine, sadece *iktidarı ele geçirmek ve muhafaza etmek anlamında politika* olarak anlaşılmasının sonucudur. Bu algılayışın arkasında, rakip politikacılara güvenmeme, onların elinde ülkenin felakete sürükleneceğini düşünme ve binaenaleyh iktidarı ele geçirme ve korumanın zaruri olduğu düşüncesi veya siyaseti ülkeye hizmet etmekten ziyade kişisel çıkar sağlama aracı olarak görme yaklaşımı bulunmaktadır. Politika ile ilgili birinci algılayışın sonucu, ideolojilere ve kültürel etkinliklere odaklanmak, ikinci algılayışın sonucu ise rant ekonomisine önem vermek olmaktadır. Her iki durumda da sorunlara akılcı çözümler getirmek amacıyla politika, yahut siyasa, üretmek ikinci planda kalmaktadır. Sosyal ve ekonomik sorunlar giderek ağırlaşmakta, bu durum siyasal İslam ve etnik sorunların ortaya çıkmasına ve ciddiyetlerinin katlanmasına katkıda bulunmakta ve giderek demokratik hayatımızda krizler ile karşı karşıya gelmemiz ihtimali artmaktadır.

Halbuki, siyasal faaliyet, sorunlara akılcı çözüm getirmek amacıyla politika yapmak olarak anlaşılsa, gerek parlamentomuzun gerekse kamu bürokrasimizin düzeyi yükselecek ve bundan demokrasimiz kazançlı çıkacaktır. Eğer siyasal yarış, kim "orducu" kim "ordu karşıtı", kim yavaş kim hızlı konuşuyor, kim dönek kim değil, kim takiyye yapıyor kim yapmıyor, kim IMF'ci kim değil, kimin kökü dışarda kimin değil ve benzeri tartışmalarla değil, fakat kimin çözüm önerileri ülkenin sorunlarına çaredir tartışması etrafında dönse bunun sonucu siyasal hayatımızın yapısal bir dönüşümden geçmesi olur. Çünkü o takdirde siyasal aktörler daha gerçekçi politikalar üretmek zorunda kalırlar ve dolayısıyla parti ve özellikle parlamento ve hükümet üyelerinde *sadakat*ten çok *liyakat* aranır.

Siyasette böyle bir dönüşüm, kahraman "Ana"ların ve "Baba"ların yerini, siyasi sağduyusunun yanında gerçekçi bir vizyona sahip ve bilgili yeni bir politikacı zümresinin alması ile sonuçlanır. Bu durumun sonucu olarak, parti

içi demokrasi ve dolayısıyla parti disiplini yeni bir anlam kazanır. Ülke sorunlarına akılcı çözümler üretmeye yönelik faaliyetlerde, işin uzmanı olan parti üyeleri parti liderinin ve ona yakın olanların hoşuna gider mi gitmez mi endişesi taşımadan serbestçe düşüncelerini beyan ederler. Parti liderleri de, siyaset yarışında partilerinin en iyi çözüm paketleri ile ortaya çıkmasını isteyeceğinden bu tür katkıları bizzat kendileri özendirirler. Bu usul takip edilerek bir çözümde karar kılındığında, varılan çözüm belli bir süre uygulanıp sonucun ne olduğu görülünceye kadar her parti üyesi o çözümün arkasında durur. Çözüm uygulanıp sonucu görüldüğü zaman, çözüm olumlu ise o çözüm taraftarları siyasi prim kazanırlar, diğerleri ise kaybederler. Bu suretle giderek daha fazla prim kazananlar parti kongrelerinde lidere rakip olurlar. Lider, kendisine rakip olan üyeleri partiden tasfiye etmeyi düşünmez, bu rakipler ile uygar bir tartışma yürütür. Kaybederse bunu olgunlukla karşılar ve hatta yeni lidere yardımcı olmaya çalışır. Çünkü, kendisinin de aynı süreçten geçerek lider olmuş olduğunu unutmaz.

İleri demokrasilerde rastlanan bu siyasal modelde, siyasal hayatta kalabilmek için ülkenin sorunlarına gerçekçi çözümler üretmek de kifayet etmez. Aynı zamanda bu çözümlerin, işin uzmanları tarafından verimli ve etkin bir biçimde yaşama geçirilmesi gerekir. Bunu için, aynen siyasal hayatta olduğu gibi, kamu bürokrasisinin tüm katmanlarında da *liyakatsız sadakatin* faydadan ziyade zarar getireceği anlaşılır, bürokratik kadroların "ahbap çavuşlar" ile doldurulması uygulamasından vazgeçilir. Bürokratların tek görevlerinin, siyasal aktörlerin aldıkları kararları uygulamak olduğu düşünülmez. Bürokratların, siyasa yapımına da kısmen de olsa katılmaları sağlanır. Çünkü uygulamayı en yakından bürokratların takip ettikleri ve binaenaleyh uygulamaların olumlu ve olumsuz sonuçları konusunda en sağlıklı bilgiyi onların verebilecekleri bilinir. Siyasal aktörler yeni politikaların oluşturulmasında da bürokratların uzmanlıkları ile önemli katkılarda bulunabileceklerin de farkındadırlar. İkinci tür katkı, özellikle üst kademelerde görev yapan bürokratlardan beklenir. Bu nedende dolayı hükümetler, bürokrasinin üst kademelerine kendi siyasal görüşlerine yakın kişileri getirirlerken bu bürokratların da liyakatli olmalarını dikkat ederler.

Siyasal hayatımızın burada altını çizdiğimiz model ile uzaktan yakında alâkası olmadığını biliyoruz. Siyasal hayatımızın bugünkü durumuna yol açan bazı tarihsel gelişmelere ve o gelişmelerin sonucu olan siyasal geleneklerimize yukarıda değindik. Şimdi, bazılarına satırlar arasında değindiğimiz, siyasal hayatımızın bugünkü durumunun devam etmesine neden olan baskın düşünce kalıplarımızın ve siyasal kültürümüzün özellikleri üzerinde durmak istiyoruz. Demokrasimiz ile hukuksal ve örgütsel reformların istenen sonuçlarını verebilmesi için aşağıda sözünü edeceğimiz düşünce kalıplarımızın ve

siyasal kültürümüzün bir değişimden geçmesinin ön şart olduğu kanısındayız. İleri demokrasiyi ülkemizde yerleştirmemize ayakbağı olan düşünce kalıplarımızın ve siyasal kültürümüzün boyutlarından bazıları nelerdir?

Ülkemizde pek çok konuya ak veya kara olarak yaklaşıyoruz. Daha önce birkaç kere işaret ettiğimiz gibi, gri kavramına yabancıyız. Karşı olduğumuz düşüncelerde dahi bir ölçüde de olsa bir hakikat payı olabileceğini düşünmüyoruz. Bu nedenden dolayı tartışmayı, bir *öğrenme* fırsatı olarak değerlendirmiyoruz. Tartışmalarımızda, karşımızdakileri dikkatle dinlemekten ziyade kendi görüşümüzü karşımızdakine kabul ettirebilmek yahut diğer dinleyenleri ikna etmek için hangi yeni argümanları ileri sürmemiz gerektiği hususuna odaklanıyoruz.

Başkalarına güvensizliğimiz, temelde "biz-onlar" psikolojimizden doğuyor: biz herşeyi biliyoruz, onlar bilmiyor. Böyle düşünüyoruz çünkü genellikle meselelere ideolojik kalıplar ile yaklaşıyoruz. Herşeyi hatasız açıklayacak ve neyin doğru neyin yanlış olacağı hususunda bize doğru yolu gösterecek altın bir anahtarımızın olduğunu temel bir varsayım olarak kabul ediyoruz. Bu anahtarla hareket etmeyenleri cahil, daha da kötüsü, karşı tarafın adamı olarak algılıyoruz. Bu yüzden onları küçümsüyoruz. Karşımızdakiler başka türlü hareket eder görünürlerse, onların ya kişisel çıkar hesabıyla böyle davrandıklarını ya da takiyye yaptıklarını farzediyoruz. Birkaç kavram ve slogan ile karşımızdakileri alt edebileceğimizi sanıyoruz. Bu yüzden sık sık güç durumlarda kalıyoruz.

Bazılarımız, sözkonusu doğrularımızı tatbik mevkiine koyabilmek için iktidarı ele geçirmek istiyor. Bu kişiler için, toplumun emel ve arzuları ikinci planda kalıyor. Bazılarımız için ise sadece toplumun emel ve arzuları önem taşıyor. Yalnızca o emel ve arzular üzerine bina edilmiş politikaların muhtemel sonuçları düşünülmüyor. Burada da demokrasimizin aksamadan yürümesini sağlayacak olan tılsımlı gri'yi bulmakta zorlanıyoruz.

Pek çoğumuz için iktidarı ele geçirmek iktidarı ele geçirdikten sonra ne yapılacağından daha önemli oluyor. İktidarı bir kere ele geçirdik mi onu ömürboyu kaybetmek istemiyoruz. Politikacılığı, süresiz icra edilecek bir meslek olarak algılıyoruz. Aktif siyasetin dışında da anlamlı bir hayat sürebileceğimizi unutuyoruz. Aktif siyasetin dışında kalırsak sudan çıkmış balığa döneceğimizi zannediyoruz. Bu yüzden, politikanın ipine can simidine sarılır gibi sarılıyoruz. Hele parti liderliğinden zamanında çekilmeyi hiç bilemediğimizden siyasette dar boğazlar yaratıyoruz. Bekleneceği gibi, yerimize geçebilecek kimselerin deneyim kazanmasına olanak tanımıyoruz.

Bu duruma bir tepki olarak, politikada uzun süre bulunmuş olanların boyunlarına "dinozor" yaftası asıyoruz. Onların yerine gençlerin gelmesini istiyoruz, sanki tüm genç olmayanlar artık işe yaramazmış gibi. Burada da gri

bize yabancı kalıyor: *yeni bilgisiz deneyim* kadar *deneyimsiz yeni bilgi*nin de bir işe yaramayacağını düşünmüyoruz. Eğer yeni politikacıları kısa sürede sorumlu mevkilere getirirsek bundan büyük gurur duyuyor, kendimizi tebrik ediyor ve ancak iş işten geçtikten sonra yaptığımızdan pişman oluyoruz.

Öte taraftan sosyal hafıza kaybı ile malûlüz; politikacıların başarılı hizmetlerini kısa sürede unutabiliyoruz. Onları, sadece kendi kusurlu politikalarından dolayı çıkmamış krizlerden tümüyle sorumlu tutup hemen siyasetin dışına atıvermek istiyoruz. Bizim için, o politikacıların, son kırk yılın en uyumlu koalisyonunu kurmuş olmaları, ekonominin alt yapısını sağlıklı bir şekilde yeniden inşa edebilmek için siyasal bakımdan cesur kararları almış olmaları, mevcut anayasanın liberal-demokratik doğrultuda tâdiline önayak olmuş olmaları bizim için farketmiyor. Ülkesine uzun yıllar iyi niyetle ve dürüst bir biçimde hizmet etmeye çalışmış idealist ve deneyimli bir politikacıyı, yaşlılığı ve hatta bir anlık gafleti sonucu görevini layıkıyla ifa edemezse hemen eleştiri bombardımanına tutuyoruz. Pek çoğumuzun aksine, o politikacının geçmişte görevlerinden kendi isteği ile istifa edebilmiş olduğunu unutuyoruz veya öğrenme zahmetine katlanmıyoruz. Aksine, çoğumuzun iktidar ipine sıkı sıkı sarılmaya can attığımızı gözardı edip o politikacıya ağır ve hatta çirkin bir şekilde hücuma başlıyoruz.

Böyle davranmamızın bir nedeni de *değerlendirme* ile *olumsuz eleştirmeyi* birbirine karıştırmamız ve değerlendirmeyi yalnızca olumsuz eleştiri sanmamızdır. Başkalarının hakkını teslim etmek ve onlara karşı takdir duyguları ifade etmek konusunda çok zorlanıyoruz. Hemen sadece, en keskin ve müstehzi ifadeler ile herkesi yerden yere vuran silahşor köşe yazarlarına "Aferin" diyoruz. Sayıları bir elin on parmağını geçmeyen bugünün Abdi İpekçi'lerini çok azımız takdir ediyor. Onulmaz "muhalif odacı" tavrımız ile, onlara safdil olarak bakıyor veya kötü niyet atfediyoruz.

Bu onulmaz "muhalif odacı " tavrımızın altında yatan sebeplerden biri, bir düşüncede ısrar etmemeyi "döneklik" olarak algılamamız ve bundan dolayı böyle bir hareketi kesinlikle onaylamamızdır. Hatada ısrarı idealizm, hatadan dönmeyi ahmaklık, çıkarcılık yahut takiyye olarak algılıyoruz.

Örneklerini verdiğimiz düşünce kalıplarımız ve siyasal kültürümüzün niteliğini düşünürsek demokrasimizin geleceğinden ümidi kesmemiz mi gerekiyor? Biz öyle düşünmüyoruz. Çünkü sorunlarımızı biliyoruz ve onları değiştirmekte kararlıyız. Bu ülkenin insanından, artık her alanda büyük, olumlu adımlar atması bekleniyor.

SİYASETSİZ SEÇİMLER ÜZERİNE TARTIŞMA ÖGELERİ

A. Raşit Kaya*

Türkiye'nin geleceği için önemi özel olarak vurgulanan 3 Kasım 2002 seçimleri son zamanların en düşük katılımı ile sonuçlandı. Seçim öncesine ekonomik çöküşün, artan yoksulluğun damga vurduğu ortak bir kanıydı. Seçim sathımaili öncesinde 'Türkiye Arjantin olur mu' sorusu çok sık duyulur olmuştu. Buna, seçim kampanyası doruğunda iken kaynağında MİT'in yer aldığı 'televoleler toplumsal barışı tehdit ediyor' tartışması eklendi. Sonunda görünen köy kılavuz istemediğinden AKP tek başına iktidar oldu. Hürriyet Gazetesinin manşetine göre "sosyal patlama sandıkta gerçekleşti". Sabah gazetesinin manşeti ise "Anadolu İhtilalini" haber veriyordu.

"Merkez sağ" aşınıyor, eriyor diye çok yüksek sesle hayıflananlar seçimi izleyen şu günlerde çok memnunlar; "istikrarı ve güçlü hükümeti" selamlıyorlar.

AKP "türban" konusunu, diğerleri de laiklik tartışmasını seçim kampanyası dışında tutunca, Irak'taki savaş tehdidini tartışmaya kimse cesaret edemeyince, en önemlisi de mevcut ekonomi programını ve IMF ile ilişkileri kimse inandırıcı olarak sorgulamayınca yada sorgulayanlar ciddiye alınmayınca, D. Baykal da "hırçınlığını" atınca İ. Berkan'ın deyişiyle "tadsız-tuzsuz" bir seçim yaşandı. Seçim Derbisi ilan edilen Baykal-Erdoğan karşılaş-

* Prof. Dr. A. Raşit Kaya, Orta Doğu Teknik Üniversitesi İ.İ.B.F.

ması, reyting alsa da büyük hayal kırıklığı yarattı. Kısacası, seçim öncesinde kaygı duyulacak, telaşlanılacak çok şey vardı ama "uluslararası bir yatırım bankası olan Lehman Brothers, 3 Kasım seçimlerinin piyasaları en az etkileyen biri olduğunu bildirdi". Bir gazete haberi olan bu sözler gerçeği yansıtıyordu. Duruma şaşmamak gerekiyor çünkü son seçimlerde *siyaset* gerçek anlamıyla siyasi mücadele yoktu. Aynı şekilde, seçmen kitlesinin önemli bir bölümünde de siyaset yolu ile sorunlarına çözüm bulunabileceği inancı yoktu.

"HALK İRADESİ TECELLİ ETTİ(Mİ?)

Konuya tekrar dönmek üzere seçimlerin öncesinde ve sonrasında öne çıkan kimi konuları irdelemek, demirleme noktalarına ulaşmak için yararlı olacaktır.

En önemli konu "temsil" sorunudur. Seçim öncesi olası bir tehlike olarak dile getirilen "temsil krizi"nden artık hiç söz edilmiyor. Şimdi vurgulanan konular kavuşulduğu düşünülen *istikrar*, bunu olanaklı kılan *tek başına hükümet* ve *dönüldüğü umut edilen iki partili sistem.* Gerekçe de hazır: "Halk tercihini böyle yaptı"; "milli irade tecelli etti" Bu gerekçe siyasi gerçeklilik adına durumdan pek de mutlu olmaması gerekenler tarafından dahi kabul edilmiş gözüküyor.

Konuya bir de seçimlerde *geçerli oylar* bazında halkın % 66'sının yani üç kişiden ikisinin tercih etmediği bir parti tek başına, hem de ezici bir çoğunlukla iktidar oldu diye bakmak da mümkün. Durumun böyle olduğu gelecek ile ilgili çözümlemelerde gözden uzak tutulmamalı. Mecliste temsil edilen iki partinin toplam oyları bile geçerli oyların sadece %53,5'i. Başka bir deyişle geçerli oyların %46,5'inin temsil olanağı yadsınmış. Oy kullanma hâlâ zorunlu ve seçimlerin özel önemi çok vurgulandığı halde katılım son 30 yılın en düşüğü. Katılmamayı bir protesto biçimi addedenler ve/veya yabancılaşma nedeniyle oy kullanmayanların önemli bir sayıda olduğunu kabul etmek gerekir. Anketlerin gösterdiği son ana kadar kararsızların oranının yüksekliği bu yargıyı desteklemektedir.

Seçim sisteminde beyaz(boş) oy olmaması nedeniyle verilen geçersiz oyların da bir bölümünü protesto oyu saymak için de yeterli gözlem bulunmaktadır. Üstelik yerel seçimlerle birleşik olan 1999 seçimlerin karmaşıklığı bu kez söz konusu da değildir. Bu nedenle seçim sonuçlarına halk iradesi denilecekse seçmenlerin rahatça % 50'yi bulan bir oranının

Temsil olanağı bulamadığı çok açıktır. Kısacası sonuç tartışmasız yasaldır ama açık bir temsil krizi ve de *par excellence* bir meşruiyet krizi potansiyeli vardır. Yerleşik demokratik kültürü olan yerlerde bu durum olamazdı ama olsaydı derhal neden ortadan kaldırılarak halk iradesinin tecellisi için seçim-

ler yenilenirdi. Bu nedenle bu talebi dile getirmekten çekinilmemelidir. Bugün için kolayca anlaşılır nedenlerle bu talep dile gelmemektedir. Ancak, Meclis dışında kalan partiler maruz kaldıkları şoku bir biçimde atlattıktan sonra konjonktürü yakaladıkları anda bunu etkin bir talebe dönüştürebileceklerdir.

"MERKEZ SAĞ VE MERKEZ" ERİDİ Mİ?

Merkez sağın "erimekte" olması Türkiye siyasetinin kaygı verici bir gelişmesi olarak dile getiriliyordu. Şimdi artık tasfiyeden söz ediliyor. Düşünce yerleşik kalıplar içinde hapsolmuş olarak düşünülürse ne denilmek istendiği elbette kolayca anlaşılabilir. Ne ki, merkez yada merkez sağ kavramları bazı firmaların tescilli markası olarak görülmüyorsa bu konuyu açmakta yarar vardır. Tabii ki AKP'nin kendisini merkez sağ bir parti olarak tanımlamasına itibar etmiyorsak.

Demirel'in deyişiyle "tapulu araziye" talip sayılan partiler ANAP ve DYP'dir. (Son aylar hariç) hükümetteki performansıyla MHP de bu listeye kolayca eklenebilir. Nitekim, büyük sermayenin sözcüsü medya temsilcileri uzun süre bu yönde gayret gösterdiler. Ama, şimdi sorulması gereken sorular şunlardır: Merkez sağa talip bu partiler ile AKP'nin ekonomi politikaları arasındaki farkı kim söyleyebilir? Bu partilerin hepsi de sembolik konularda muhafazakar değerlere sahip çıkma konusunda kıyasıya yarışmıyorlar mı? Hepsi de kendilerini "muhafazakar, milliyetçi ve liberal" olarak tanımlamıyorlar mı?

Sorulara yanıt vermek için seçim kampanyası epey ipucu verdi: Tapulu araziye talip olan AKP dahil tüm partiler seçim kampanyası boyunca (inandırıcı olmayan vaatlerin dile getirildiği platformlar dışında) ekonomi politikalarını bilinçle, özenle yarışma alanı dışında bıraktılar. Hepsi daha baştan "IMF gerçeğinin yadsınamayacağını", uygulanmakta olan programdan "sapma" olmayacağını peşinen kabul ve ilan ettiler.

Oy avcılığı için parsa dağıtma olanaklarından büyük ölçüde yoksun kalan, geçmişin vebalini sırtlamak zorunda olan ANAP ve DYP'yi sınırlı sayıda taraftar kitlesi dışında kalanların terk etmesi kolayca anlaşılabilecek bir gelişmedir. Liberalizmi, muhafazakarlığı, ve milliyetçiliği sahiplenen iletiler birbirlerine karıştığında bu çağrıya duyarlı ancak kendi durumlarından rahatsızlık duyanların bundan sorumlu tutmadıkları merkezin mesajına daha duyarlı olmaları beklenen bir gelişmedir. Değiştim gibi cinaslı bir iletiyi çok iyi kullanan, çekirdek militan kadrosu çok daha disiplinli, ANAP ve DYP'de kuruculuk, yöneticilik yapmış kişilere aday listesini kolayca açabilen AKP'ye oyların akmasından daha doğal bir gelişme olamazdı.

Janus'un (Merkez) diğer yüzü de kuşkusuz CHP'dir. "Sosyal-liberal" bir sentez öneren ve bunu, ismi IMF politikaları ile büyük ölçüde özdeşleşen K. Derviş'in ağzından dile getiren CHP'nin, yaşamlarından rahatsızlık duyanları ikna edebilmesi mümkün değildi. Solda bir alternatif arayanlara da CHP'nin sosyal-liberal sentezinin fazla bir çekiciliği olamazdı. CHP'ye oy verenlerin önemli kısmının onu solda gördüklerinden yada durumlarını iyileştireceklerini düşündüklerinden değil de ciddi seçeneksizlikten bu doğrultuda hareket ettiklerini varsayabiliriz. Muhafazakar değerlere karşı CHP vurgusunun yapıldığı bir ortamda ekonomik konumlarından rahatsız olanlara seslenebilecek inandırıcı iletileri oluşturmayan CHP'nin daha fazla oy alması beklenemezdi. Kısacası, son seçimlerde 'merkez ve merkez sağ' tıkabasa doluydu. Bu sıkışma sonucu bazılarının dar gelen yerin dışına itilmeleri kaçınılmazdı. T.Çiller ile aynı konuma düşme pahasına söylemek gerekirse seçmen Meclis'i tasfiye etmiştir. Yeni Meclis ise esas itibariyle "merkez sağ ile yönetici kadrosunun duruşu merkez dışına taşmayanlardan oluşmaktadır. AKP içinde varlıkları yadsınamayacak uç sağ (milliyetçi ve/veya siyasal islamcı) temsilcilerle CHP içindeki az sayıda 'solcu' milletvekili bu saptamaya engel değildir.

Ekonomi politikalarında ayrışmak yerine laiklik-çağdaşlık ile nüanslarla ayrılan muhafazakar değerlerin yarıştığı siyasal duruşlarla yapılan yarışmada ağırlık merkezinin AKP-CHP ekseni olarak oluşması hiç şaşırtıcı değildir. Nitekim kimse de şaşırmadı.

Şimdi, seçim sonuçları, 'siyasetin ekonomiye karışmamasını' isteyen ekonomik iktidarın sahibi güçlüleri tasvir ettikleri tabloya çok uygundur: İki parçalı bir temsilciler meclisi ve bu güçlülerin istediği anlamda "istikrar" beklentilerine yanıt verebilecek güçlü bir yürütme.

Gelinen noktada kanımca altı kalın bir biçimde çizilmesi gereken husus şudur: AKP, "merkez sağ" talep eden ekonominin güçlülerine kendisini *çok iyi anlatabildiği*, oldukça geniş bir seçmen kitlesinden ise bu konumunu *çok iyi saklayabildiği* "için halkın teveccühüne mahzar" olmuştur. DYP ve ANAP ise esas itibariyle Demirel'in güttüğü "tapulu arazime gecekondu kondurtmam davasının" seçmen nezdinde artık fazla anlamı kalmaması nedeniyle Meclis'ten tasfiye edilmişlerdir.

"DÖNÜŞÜM"ÜN ÖYKÜSÜ

Bu noktada bu seçimlerde siyasetin, gerçek siyasi mücadelenin olmadığı tespitine dönebiliriz. Son seçimlerde temel eksik 'siyaset' idi. Çünkü, siyaset yolu ile sorunlara çözüm bulunamayacağı anlayışı uzun bir süreç içerisinde bilinçli çabalar ile yerleştirilmişti. Bunun temel göstergesi de siyasetin, siyasal formasyonların yön gösteren toplumsal projeleri yerine kadro ve liderle-

rin kişisel özellik ve becerileri üzerine kurulu bir kavrayış içine hapsedilmiş olmasıdır. Bu bağlamda K. Derviş'in partisiz bakan iken söylediği "ekonomik kararların siyasetin dışında tutulması" sözlerini CHP milletvekili sıfatı ile söylemeye devam etmesi çok açıklayıcıdır (CNNTürk-T. Akyol ile söyleşi,15.11.2002)

Bu noktaya siyaseti kötülemek üzerine inşa edilen bir 'siyaset' ile ulaşılmıştır. Daha 24 Ocak kararlarını T.Özal müsteşar olarak yürütürken bu yönde gelişmeler başlamıştı: 1980 Ağustos ayında "ülkenin temel ekonomi politikalarına siyasetçiler karışıyorlar, bu önlenmelidir"[1] diyordu. Sonra 12 Eylül geldi. 12 Eykül, Özal eliyle Türkiye'yi 'transforme' etme serüveninin şıçrama tahtası oldu.12 Eylül yönetimi "siyaseti yasaklayarak", Özal dönemi de tırpanlanmış ortamda "4 eğilimi birleştirdiğini" ferman buyurarak siyasetin artık anlamsız olduğunu söylüyorlardı. Özal'ın Thatcher'ın TINA'sından aynen aldığı "alternatifimiz yok" sloganı bir yönüyle bunu söylüyor, diğer yönüyle de güçlü hükümet=siyasal istikrar formülünü simgeliyordu. Böyle başlayan gelişmelerin tarihsel anlamını belirleyebilmek için son 20 yılın kuşbakışı bir değerlendirilmesi yararlı olacaktır: Bugün Türkiye'de tarihsel egemen blokun yeniden oluşmakta olduğu bir geçiş dönemi devam etmektedir. 1970'li yıllarda çok yönlü (sosyo-ekonomik ve politik) kriz içine giren Türkiye'de kapitalizm kendisini yeniden üretebilmek için yeni bir sermaye birikim modeline yönelmiştir. Aynı zamanda, süreçle birlikte yaşanan yapısal kriz ortamında ortaya çıkan dinsel, etnik,vb. karakterde yeni çatışma alanlarıyla daha da zayıflayan, tehdit altına giren hegemonyayı koruyabilmek için hem yeni siyasal formlara yönelmek, hem de yeni ideolojik arayışlara girmek ihtiyacı doğmuştur.

Böyle bir bağlamda geleceğin yeni iktidar blokundaki güvencesini Dünya Kapitalizmiyle tümüyle entegre olmakta arayan büyük sermaye bir yandan dış dünya ile eklemlenirken diğer yandan da uluslararası rekabet koşullarında var olabilmek için hızla büyümek zorundaydı. Hızlı ve vahşi sermaye birikimi gerçekleştirmek gibi çağdaş demokratik ülkelere göre anakronik bir sorunu olan Türkiye burjuvazisinin bunu gerçekleştirmesinin ilk koşulu elbette geniş emekçi kitleleri etkisizleştirecek siyasal bir çerçeveye sahip olmasıydı. Bu çerçeve 12 Eylül darbesi ile sağlanmıştır. Darbeyi izleyen Özal döneminde oluşturulan bu 'dikensiz gül bahçesinde' Neo-liberalizmin öngördüğü politikalarla dış dünya ile eklemlenme hız kazanırken bir yandan

[1] Özal'ın bu sözleri gazetelerde manşetten yayınlanınca TÜMOD Genel Sekreteri sıfatımla benden görüş soran gazetecilere "nasıl önleyecekler, silahlı kuvvetlere davetiye çıkartarak demokrasiye ket mi vurulmak isteniyor" diye bir demeç vermiştim. 12 Eylül'den bir, iki gün önce sözlerimde 'suç unsuru sezen' bir savcı ifademi almıştı. İki gün sonraki darbe sanırım hakkımda dava açılmasını engelledi.

belirli sermaye kesimlerine sürekli gelir transferi anlamına da gelen çift haneli hatta üç haneli enflasyon ile büyüme, diğer yandan Devletin doğrudan transferleri (otoyol,enerji santrali, telekomünikasyon altyapısı inşası gibi büyük altyapı ihaleleri) ile sermayeye uluslararası rekabet gücü kazandırılmaya çalışılmıştır. 1980'lerin sonuna kadar hükümetlerin arkasında güçlü bir Parlamento desteği de bulunmaktadır. Ancak, örneğin 'İspanyol ekonomik mucizesini yaratan' 1958 stabilizasyon programının tam bir benzeri olan Türkiye'nin (Özal'ın) liberalizasyon programı sonuçları açısından başarıya ulaşamadan bir anokranizma örneği olarak tarihe mal olmuştur. Dönüşüm için çiviler yerinden sökülmüş, ancak yeni de kurulamadığından aldatıcı üç-dört yıllık kısa süreli başarılar Türkiye'yi halen yaşamakta olduğumuz ekonomi bunalıma sürüklenmeden alıkoyamamıştır. Arzulanan ve gereksinim duyulan yabancı sermaye celbedilemediği gibi, on yıl süren ayrılıkçı ayaklanmanın maliyeti, Körfez Savaşının ekonomik yükünün Irak dışında bir de Türkiye'ye yüklenmesi gibi konjonktürel faktörler de ülkeyi yüzyılın sonunda ekonomik çöküntüye götüren yapısal faktörlere katkıda bulunmuştur. Yapısal kriz hızla gerçekleşen bir büyüme ile aşılamayınca dönüşüm süreci içindeki iktidar bloğu içinde de yeni çatışma zeminleri hızla oluşmuştur. Esasen, emekçi hareketlerinin güçsüz olduğu dönemlerde yaşanan krizler sırasında sermaye sınıfının kendi iç çelişkileri ve bölünmeleri daha rahatça öne çıkar, mücadele hızlanır, keskinleşir. Nitekim, demokratik bir rejimin gerektirdiği birçok özellikten yoksun olsa da yaygın olan küçük mülkiyet temelinde temsili parlamenter sistemi yıllardır sürdürebilen geniş muhafazakar koalisyon çatlamış ve sonuçta siyaset sahnesi birbirleriyle rekabet eden sağ siyasi partilerle dolmuştur. 1950 yılından sonra siyaset sahnesine egemen olan büyük sağ kitle partisi artık nostalji ile aranır olmuştur.

Nitekim önceki son üç seçimde %10 gibi seçim barajına rağmen hiçbir parti çoğunluk sağlayamamıştı. Bu Türkiye'de olumsuzluk nedeni olarak önyargılı bakılan koalisyonlar dönemini başlatmıştır. Türkiye bu dönüşüm ürecinde bir de siyasal tarih açısından ilginç bir anokranizma sergilemektedir(Buna özgün durum diye de bakılabilir).Türkiye'de siyasal yaşam sağ-sol yerine laik-siyasal islam kutuplaşmasına dayanan bir eksene oturmuştur. ANAP'ın tek başına iktidarının sona ermesiyle DYP ile kurulan koalisyon hükümetlerinde yer alan Sosyal Demokrasi uygulanan politikalara payanda olmaktan öte bir işlev görememiş, üstelik parsa dağıtmaya dayalı hükümet etme çarkının dişlileri içinde kimliği öğütülmüştür. DSP ile birlikte "sol" kavram olarak tümüyle içeriğinden boşaltılmış olarak hükümetin vitrininde bir etiket mertebesine indirgenmiştir.1999 seçimlerinde CHP'nin de temsil olanağı bulamaması en ılımlı solu bile Meclis'in dışında bırakmıştır. Sol

kimliğin aşınma ve içeriğinin boşaltılma süreci halen Kasım seçimlerindeki CHP'nin performansıyla devam etmektedir.

Bu süreç çerçevesinde kemerleri sıkma politikaları ve siyasal baskılar altında ezilen, aslında solun tabanı olma potansiyeli taşıyan kentlerin varoşlarını dolduranlar için siyasal islam yeni çekim merkezi olarak yükselmiştir. Bu yükselişin esas etmenlerinden birisi de kuşkusuz sermaye kesimi içinden açık, ciddi bir destek bulabilmesidir. Uluslararası rekabet gücüne ulaşma adına neo-liberal politikalarla özel olarak desteklenen ve hızla büyüyen, esas itibariyle İstanbul merkezli büyük-tekelci- sermaye karşısında sayısal üstünlükle Ticaret ve Sanayi Odalarında yönetimde etkili daha küçük ölçekli, kimi kez 'Anadolu Kaplanları' diye de anılan sermaye kesimi hegemonyayı vermemek için ciddi bir mücadele başlatmıştır. Ayrıca, 28 Şubat süreci siyasal islamın yolunun tıkalı olduğunu gösterince de AKP'ye sistem içinde yol açılmıştır.

Bunalım koşullarının birleştirmesiyle beklenenden uzun süren üçlü koalisyonun yine beklenmedik bir anda çözülmesiyle, seçim sistemi sayesinde AKP tek başına hükümet olmuştur. Ancak, hesaplaşmanın tamamlanarak yeni bir iktidar bloğunun oluşumu anlamına gelecek "yapısal değişim programının" tamama erdirilmesine kadar sistemin içinde oy avcılığına dayalı politikalara yer kalmamıştır. Türkiye'de iktidar mücadelesinin dinamikleri değişimi tamamına erdirebilecek itici gücü oluşturamamaktadır. Türkiye'de 1970'li yılların sonundan bu yana 'eski' kendisini yeniden üretememekte, 'yeni' ise doğamamaktadır. Başka bir anlatımla, içinde bulunulan koşullarda Türkiye'nin iç dinamikleri siyasetin yeniden yapılanma çabalarını yönlendirebilecek konumda değildir. Hegemonik konum için kıyasıya rekabet içindeki sermayenin değişik kesitleri iç ayrışmayı sağlayacak, yeni iktidar blokunu belirleyecek süreci tamama erdirememektedirler. Bir başka anlatım ile toplumun daha geniş kesitlerini birleştirebilecek bir hegemonik proje gelişememektedir. Bu ortamda siyaset sahnesinin doğrudan aktörleri ülke için herhangi bir toplumsal gelişme perspektifi sunabilme yetilerini yitirmişlerdir. Böyle bir bağlamda öncelikle büyük sermayenin perspektifinde yer alan AB ile bütünleşme, toplumun en geniş kesimlerini kucaklayan, hegemonya içeren bir proje niteliği kazanmaktadır. Özetle, Türkiye'nin gelişme doğrultularını dış dinamikler yönlendirmektedir.

Bu çerçevede, küreselleşme sürecinin sunduğu (ve 11 Eylül'ün kolaylaştırdığı) bağlamda IMF 'Türkiye sorununa' el koymuş ve tarihinin en kapsamlı kredi mekanizmasını harekete geçirmiştir. Ancak, Türkiye'nin siyasi kadrolarına yeterli güven olmadığından "icraat" K. Derviş tarafından üstlenilmiştir. K. Derviş'in CHP milletvekili olarak verdiği ilk demeç durumu veciz bir biçimde özetlemektedir: "Biz pası verdik, sıra geldi gol atmaya".

Sonuç yerine

Seçim sonrasının ilk görüntüleri iyimserlik rüzgarları estirmektedir. Daha ilk sonuçlar alınırken sermayenin değişik sözcüleri beklentilerinin karşılandığını dile getirerek AKP'nin "başarısını" adeta 'temellük eden' çabalara yönelmişlerdir. AKP'nin de bu yaklaşımı çok sıcak karşıladığı görülmektedir. AKP'nin sözcüleri seçimi izleyen haftayı Tv. Kanallarını görücüye çıkmış gelin adayı edasıyla dolaşarak geçirdiler; iş dünyasının temsilcilerinin kendilerini adeta sigaya çekmelerine onay verdiler.

AB ile olan sorunların ilk hedef olarak açıklanması yukarıdaki çözümlemeleri desteklemektedir. AKP'nin bir yandan iktidarı paylaşmanın milli iradeye aykırı olacağını dile getirmesi, öte yanda "sivil toplum" ile işbirliği içinde olacağını söylemesi çelişki değildir ve inanmamak için bir neden yoktur. Ancak, sanırım sivil toplum deyince anladıkları öncelikle TOBB, TÜSİAD vb. kuruluşlardır. Bu yazının kaleme alındığı güne kadar geçen on günlük sürede herhangi bir emek kuruluşu ile muhatap olduklarına tanık olunmadı.Buna karşılık "acil eylem programları" tüm iş çevrelerini mutlu etti.

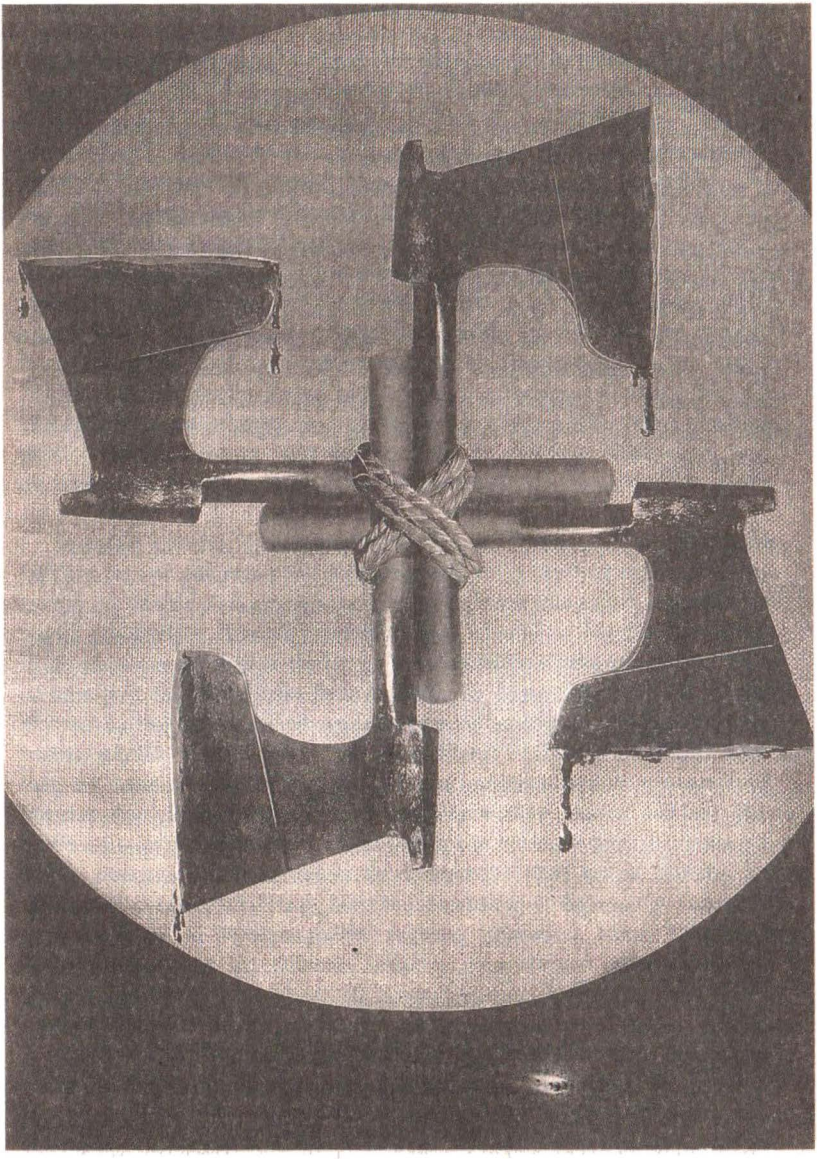
Siyasetin alanının daraldığını kabul eden AKP hükümetinin, kendilerini iktidara taşıyan seçmen beklentilerine yanıt verip veremeyeceği gündemin önemli bir sorusu. Acil eylem programının bu konularda somut, doğrudan bir içeriği görülmüyor. Kaynak sorunlarını aşan, olumlu bir büyüme konjonktürünü yakalayan hükümetin toplumsal tabanını bütün olarak tutmada bir şansı olabilir. AB ile bütünleşme perspektifinin de dayatacağı kimi demokratik adımlar da durumun normalleşmesine katkıda bulunabilir. Ancak, aksi durumda, günlük yaşam koşullarının düzeltilmesi beklentilerini karşılayamayan, en azından canlı tutamayan AKP'nin toplumsal destek için sembolik konuları öne çıkarmaktan başka şansı kalmayacaktır. Bunun, var olan gerginlik konularını körüklemesi, meşruiyet konusunu canlandırması, hatta homojen olmayan Meclis grubunu bir bölünmeye sürüklemesi olasıdır. Bu süreci zorlayabilecek ögeler de hazır beklemekteler. T. Erdoğan'ın durumunu normalleştirme ve Meclise girişini sağlama girişimleri, Nisan 2004 yerel seçimleri meşruiyet tartışmasının başlaması için vesileler sunabilirler. Aklı başında iktisatçılar mucizelere, 'bir koyup, üç alma' reçetelerine inanmamamızı söylerler.

Bitirirken olasılıkları değil de tespitleri ortaya koymak daha yararlı olacaktır. Bu bağlamda ilk söylenmesi gereken seçim sonuçlarının başkanlık ya da 'yarı başkanlık' sistemine geçiş senaryolarını şimdilik ortadan kaldırdığıdır. İkinci olarak dile getirilmesi gereken Türkiye'de en azından dinsel değerleri ve milliyetçiliği vurgulayan en az iki muhafazakar parti ile liberal-

sosyal bir partinin hep var olacağı kanıtlanmıştır. Meclisteki iki partinin hibrid (melez) yapıları bu sosyolojik gerçeğe, siyaset anlam kazandıkça, uyum sağlamak zorunda kalacaklardır. Türkiye'nin toplumsal coğrafyasında etnik vurgulu bir partinin de varlığını sürdürebileceği görülmektedir. Dolması kaçınılmaz boşluk ise soldadır. CHP sosyal-liberal senteze takılı kalırsa dolacak bir boşluk sunmaması olanaksızdır.

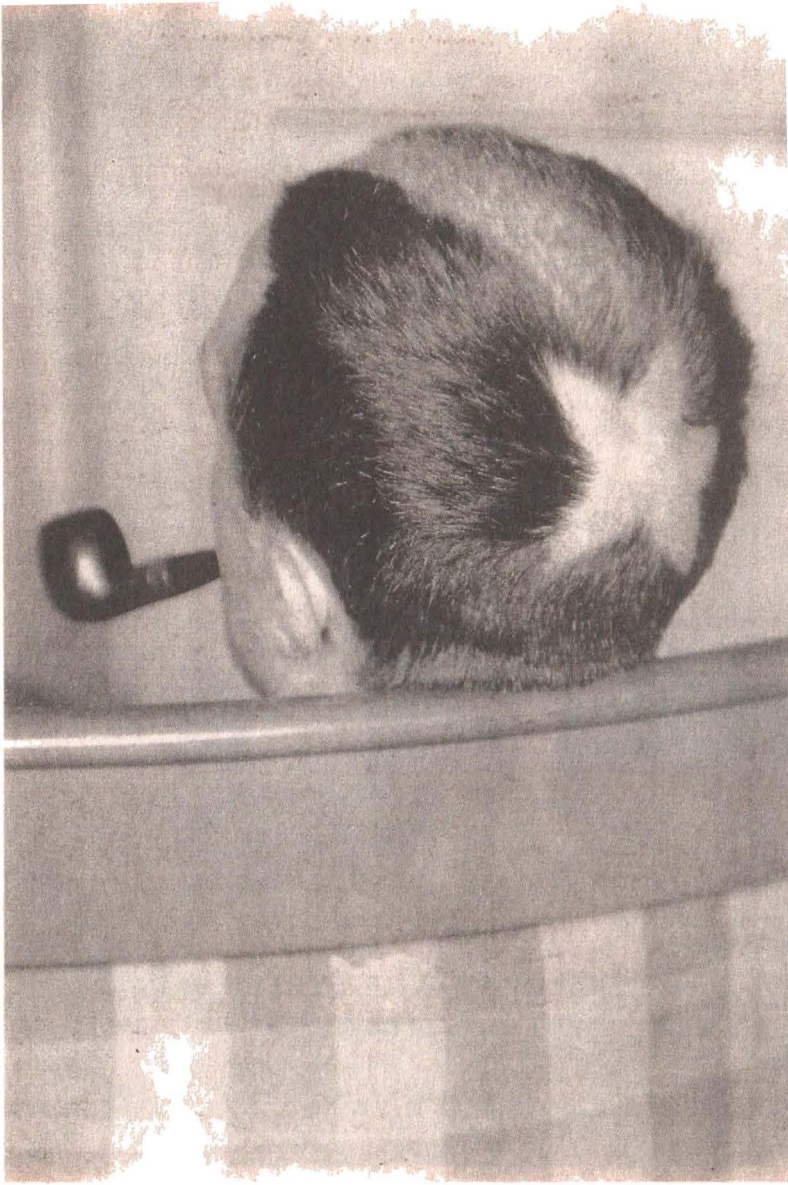
Türkiye'de mümkün olamayacak başka bir olguda iki partili bir sistemin demokrasi ekseninde kalarak sürdürülebilmesidir. Toplumsal gelişmelerin dinamikleri toplumu, toplumsal talepleri parçalamakta, farklı olduklarını 'fark edenler' sisteme yeni talepler yöneltmektedirler. Demokrasiden, sosyolojik bir zorunluluk haline gelen çoğulculuktan vaz geçmeden taleplerin sistem içinde tutulabilmesi yeni bir koalisyon kültürünün geliştirilmesine ve kaynak parsellenmesinden ortak paydada hükümet edebilme çizgisine erişilmesine bağlıdır[2]. Bu nedenle en acil önlem bu durumun kabullenmesini kaçınılmaz kılacak seçim barajının kaldırılması, en azından % 5 sınırının altına çekilmesidir.

[2] Bu noktada Türkiye'de yaygın bir yanlışı da düzeltmek gerekiyor. Koalisyon hükümetlerinin istikrarsızlık kaynağı olduğu yolundaki görüşü desteklemek için hep Fransa'daki 4. Cumhuriyet dönemi örnek gösterilir. 5. Cumhuriyet ise bu "yanlışlığın" düzeltilerek istikrarın yakalanmasının örneği olarak vurgulanır. Oysa, 5. Cumhuriyete geçilen 1958'den günümüze Fransa'da koalisyon hükümeti olmaksızın geçirilen süre tek bir seçim dönemi olan dört yıldan dahi azdır. Bu vesile ile son seçimlerdeki Genç Partinin performansı ile Poujadist hareket arasında benzerlikler kurulmasının da tamamen yersiz olduğunu belirteyim. Poujadist hareket 4. Cumhuriyet döneminde "büyüme" ve "modernleşmenin" tek kurbanı olarak "enflasyona yenik düşen" tek toplumsal kesit olan esnaf ve küçük, orta tarım işletmelerinin sahiplerinin sınıfsal bir başkaldırısı idi. Bu hareketin uzantıları daha sonra başka adlar altında 5. Cumhuriyet döneminde kurulan hükümetlerde bile yer bulmuştur.



David Evans, John Heartfield, *Aiz!* VI 1930-1938

Devlet ve Milliyetçilik



Jean-Hubert Martin, *Man Ray Photograph,* (Tonsure-1921), Schirmer/ Mosel; 1990.

DEVLET VE MİLLİYETÇİLİK

Ali Osman Gündoğan*

Bir siyasî örgütlenme adı olan devlet ile ona ve onun oluşturucu unsuru olan insan grubuna egemen olan ideolojinin iki asırdan beri milliyetçilik olduğu inkâr edilemez bir olgudur. Devletin ortaya çıkışı ile bir ideoloji olarak ortaya çıkan milliyetçiliğin başlangıç noktaları, karşılaştırılamaz bir biçimde devlet lehine önceliklidir. İkisinin birleşme noktası ulus-devletin ortaya çıkış olgusu olmasına rağmen ulus-devlet öncesinde de milliyetçilik ile devlet arasında kesişme ve ikisinin birleşme noktalarını bulmak mümkündür. Bu tarihsel serüvene girmeden önce milliyetçilikten ve ulus-devletten ne anlaşıldığını, daha sonra da ulus-devlet ve onun ideolojisi olan milliyetçiliğin birlikteliğini ve günümüz çok kültürlü toplumlarında devletin ve onun yurttaşlarının milliyetçilik ideolojisinin doğurabileceği sakıncaları, yeni dünyada devlet ile milliyetçilik arasında ne tür bir ilişkinin olması gerektiğine dair düşünceleri ortaya koymak gerekmektedir.

MİLLİYETÇİLİK

Milliyetçilik, fikri ve felsefî temelini aydınlanma dönemi rasyonalizminde, Fransız İhtilalinde, sanayi devriminin toplumsal sonuçlarında bulan ve toplumların ulus olma bilincine eriştikleri noktada ortaya çıkan bir akımın adıdır. Ancak bir duygu olarak ortaya çıkışı, *İbn Haldun*'un terimleriyle

* Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan, Muğla Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

söylemek gerekirse, *asabiye* ile ilgilidir. Bu anlamda milliyetçilik, ortaçağın ikinci yarısında, aynı dili konuşmaya başlamış insanların belirli sınırlar içerisinde birleşmiş ya da birleşme sürecinde olan krallıklarında ortaya çıkan bir duygudur.[1] Ortaçağda, *monarşik* düzen ile belirtilen milliyetçilik, homojen toplumlarda düzeni sağlayıcı ve birleştirici bir duygu olarak işlev görmüştür. Bağlılık, aidiyet anlamlarına gelen *asabiye*, aslında soya, kavme, millete bağlılık olmasına rağmen, krallıklarda ortaya çıkan milliyetçilik duygusundaki bağlılık, krala bağlılık olarak tezahür etmiş ve kral, milliyetçiliğin hem temsil yeri, hem de milliyetçi örnek olarak kendini göstermiştir. Nitekim Fransa'da *XIV. Louis*, tam bir milliyetçi hükümdar örneği olmuş, Kraliyet savaşları da, savaşların millileştirilmesiyle doğmuş, kral adına savaşmakla milliyetçi olmak aynı anlama gelmiştir. Hatta *XIV. Louis*'yi güçlü kılan da bu milliyetçiliktir.[2]

İbn Haldun iki türlü *asabiye*den bahseder: *Nesebi Asabiye* ve *Sebebi Asabiye*. Birincisi soy üzerine bir bağlılığı ifade edip Bedevi toplumlarda, ikincisi de daha yüksek düzeyde organize olmuş toplumlardaki bağlılığı ifade edip Haderi toplumlarda görülür[3]. Milliyetçiliğin kaynağında, soyun yerine millet ikame edildiğinde, bu *nesebi asabiye* ya da bir millete bağlı ve ona ait olma bilinci yatar. Devleti, daha doğrusu milliyetçiliğe dayanan devleti kuran ve devam ettiren de işte bu millete aidiyet duygusudur. Bu duygu, 18. yüzyıldan itibaren, aralarında ortaklıklar bulunan bireylerin birlikte yaşamak isteyişleri sonucu ulus denilen bir realiteyi ortaya çıkarmıştır.18. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan klasik yaklaşıma göre "ulus, demokratik bir anayasaya sahip olabilecek biçimde kendisini yapılandıran devlet halkı"[4] anlamına gelirken; 19. yüzyılda ise, "geçmişiyle organik bağlarla büyüyen bir halk anlayışını halk egemenliği için şart koşan"[5] bir içerik kazanmıştır. Öyleyse ulus dil, tarih ve kültür birliği olan bireylerin birlikteliğidir. Ancak milliyetçiliğin toplumsal, siyasi ve fikri bir arka planı olmasına rağmen, her ulusta milliyetçiliğin ortaya çıkışı ve kendini meşrulaştırma biçimi birbirinden farklıdır. Örneğin, Almanlar kültür ve ırkı, İngilizler maddi ve teknolojik refahı, Fransızlar dil ve kültürü milliyetçiliklerinin çıkış noktası olarak alırlar.[6] Milliyetçilik hangi temele dayanırsa dayansın, onun vazgeçemediği ve

[1] C. Northcote Parkinson, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, çev., Mehmet Harmancı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, s. 66.
[2] A.g.e., s. 70.
[3] Durmuş Hocaoğlu, "Ulus-Devlet, Millet ve Milliyetçilik Üzerine Bir Tahlil", *Türk Yurdu*, 1996, Cilt 16, Sayı 109, s. 16.
[4] Jürgen Habermas, *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*, çev., İlknur Aka, İstanbul, YKY, 2002, s. 41.
[5] A.g.e., s. 41.
[6] Hakan Poyraz, "Telaffuz ve Gramer Açısından Milliyetçilik", *Türk Yurdu*, Cilt 19, Sayı 139-141, 1999, s. 156.

ısrarla üzerinde durduğu şey, ulusun temel bir değer olduğu varsayımıdır. Milliyetçiliğin bu temel varsayıma ulaştığı nokta, sanayi devrimi sonrasında toplumsal yapıda meydana gelen değişmeler ve bu değişmelere paralel olarak Fransız ihtilalinin özgürlük, eşitlik ve kardeşlik sloganlarının oluşturduğu siyasal durumdur. Çünkü sanayi öncesi dönem, sınıf farklılıklarıyla karakterize edilmiş bir dönemdir. İnsanlar arasındaki ilişkileri belirleyen şey, aynı sınıfa ait olmaktır. Bundan dolayı, bir Fransız soylusu için Fransız köylüsü bir anlam ifade etmezken, bir Rus soylusu daha fazla anlam ifade etmektedir. Çünkü aynı ırktan ya da aynı coğrafyadan olsalar da, köylü ile soylu arasında ortak bir taraf yoktur. *Hegel*'in terimleriyle söylersek, efendi ve köle olarak ayrılan insanlarda kölenin efendi tarafından kabul görmesi mümkün değildir. Derebeylik döneminde köle ile efendi arasında bir orta sınıf ta yoktur. Dolayısıyla sanayi devrimi sonrasına kadar yukarıda belirtmeye çalıştığımız biçimde bir ulus realitesine rastlamak mümkün değildir. Sanayi devrimi yeni bir burjuva sınıfının ortaya çıkmasına, Fransız ihtilali de eşitlik, özgürlük, kardeşlik fikirlerinin yerleşmesine neden olmuş ve hümanist bir anlayışa yol açmıştır. İnsanların eşitliği fikri, sınıf farklarının ortadan kalkmasına ve herkesin herkesten karşılıklı olarak kabul görme isteğinin gerçekleşme zemini bulmasına neden olmuştur. Bu durum ilk bakışta soyut bir hümanizm olarak görünmekle birlikte, bu hümanizm tarafından tarihi ve kültürel bağlarından uzaklaşmış bireylerin tepkisi, milliyetçiliğin ortaya çıkmasında etkili olmuştur, denilebilir. Aynı zamanda, sınıf farklarının ortadan kalkması, yeni ekonomik kurumların oluşması, kırdan kente göç gibi toplumsal hareketlilikler nedeniyle daha eşitlikçi bir toplumun kurulması, toplumu meydana getiren bireyler arasında, onların anlaşabilmelerini sağlayacak bazı ortaklıkları ve benzerlikleri gerektirmiştir. Bu ortaklıklar ve benzerlikler ise ancak tarihte ve kültürde bulunabilir. Artık insanları birbirine bağlayan krala, aşirete, soya, kavme aidiyet değil; aynı dili konuşmak ve aynı kültürel formlara sahip olmaktır. Bunu sağlayacak olan da milliyetçiliktir. Öyleyse milliyetçilik, sanayileşmenin ve sanayileşmenin sonucu olarak ortaya çıkmış demokratikleşmenin bir gereği olarak meydana gelen bir olgudur ve milliyetçilik asıl formunu da ulus ile birlikte kazanmaya başlamıştır. Bu olgu, 200 yıldan beri dünyanın gidişini belirleyen en önemli etmendir. Hatta günümüzde milliyetçiliğin en yoğun olarak yaşandığı ülkelere bakılacak olursa, bu ülkelerin sanayileşme ve modernleşmeyi en son gerçekleştiren ve demokratikleşme yolunda adım atmak isteyen ülkeler olduğu görülür. Dahası, Avrupa'da milliyetçi akımların en son ve şiddetli bir biçimde ırkçılıkla karışmış olarak Almanya ve İtalya'da ortaya çıkmış olması bu ülkelerin sanayileşme

ve politik birliğini Avrupa'da en son tamamlamış ülkeler olmalarına bağlanabilir.[7]

Milliyetçilik, aynı ulusun bireyleri arasında bir dayanışma sağlarken, imparatorlukların yıkılmasında da belirleyici olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu ve son olarak ta Sovyetler Birliğinin parçalanmasında milliyetçi duygular ve milliyetçilik ideolojisi etkili olmuştur. Milliyetçilik, bir ideoloji olarak ele alındığında, tek bir dünya görüşünü ve insanlık idealini baltalamak, farklı kültürel gruplar arasında ayrımcılığa neden olmak gibi olumsuzlukları içinde barındırabilir. İdeolojik milliyetçilik için devlet ve ulus kutsaldır ve tartışılamaz. Bundan dolayı da, böyle bir milliyetçilik son derece muhafazakârdır. Çünkü böyle bir milliyetçilikte, bağlı olunanı koruma bilinci yoğun bir şekilde yaşanır. Bağlı olunan tarihten beslendiği için milliyetçilik, bir yönüyle ve büyük oranda tarihe dönüktür ve kaynaklarını tarihten alır. Bundan dolayı da milliyetçilik, güçlü bir tarih bilgisi ve bilincine dayanır. Ancak bu bilinç, körü körüne ve dogmatik bir biçimde tarihe bağlanma ve onu yüceltme biçimine dönüşürse, dayandığı ulus için zararlı olur. Çünkü "Kültürel öze dayandığı halde tekamül edemeyen, evrensel ideleri kendi içeriğine ekleyemeyen, ideolojik formlara sıkışmış bir milliyetçilik bilinci" tahrip edicidir.[8] Milliyetçilik ile devletin birleştiği yer, ulus devlettir.

Ulus Devlet ve Milliyetçilik

Modern devlet, ulus-devlettir. Ulus-devlet, 19. ve özellikle 20. yüzyılın meşruiyet kazanmış devleti olarak da nitelendirilebilir. *Birleşmiş Milletler Teşkilatı* bunun en önemli kanıtı olarak gösterilebilir. Ulus-devletin ideolojisi de milliyetçiliktir.

Ulus-devletlerin ortaya çıkışı ile milliyetçiliğin ortaya çıkışı tarihsel bakımdan paralellik gösterir. Ulus-devlet de, sanayi devrimi ve Fransız ihtilalinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İlkin Avrupa'da Fransa, İtalya, Almanya ve diğer orta ve doğu Avrupa ülkeleri, daha sonra da II. Dünya savaşının sonucunda sömürgeciliğin ortadan kalkmasıyla Asya ve Afrika'da ulus-devletler ortaya çıkmaya başlamıştır. Ulus dayanışması devletin meşruiyet zeminini din, kavim ya da krallık olmaktan çıkarıp; laik, demokratik zeminlere taşımaya hizmet etmiştir. Derebeylik döneminin efendi-köle ilişkisi yerine, karşılıklı ve eşit olarak bütün bireylerin birbirlerinden kabul görme isteği geçmiştir. Çünkü ulusu meydana getiren bireylerin eşitliği sağlanamadıktan sonra ulus dayanışmasının gerçekleşmesi mümkün olamazdı. Bu dayanışmanın temelinde yatan ilke de, self-determinasyon, yani kendi kendini belirleme

[7] Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev., Zülfü Dicleli, Simavi Yayınları, ?, s. 357.
[8] Milay Köktürk, "Özgürlük Arayışı ve Milliyetçilik", *Türk Yurdu*, Cilt 19, Sayı 139-141, s. 253-254.

ilkesidir. Bu ilke aynı zamanda ulus-devletin milliyetçilik ideolojisi hakkında da ipuçları verir, çünkü milliyetçilik bu ilkeyi kullanmak ister (aksi taktirde milliyetçi olmak mümkün değildir) ve bu ilke, ulusların bir devlet yapısına sahip olmak isteyişlerinin de gerekçesi durumundadır. Çünkü bir ulusun kendi kendini belirleme hakkına sahip olmak istemesi, her türlü dış müdahaleye karşı çıkmak ve kendi kendisini yönetmek istemesi demektir. Bu istek ise ekonomik ve siyasi açılardan bağımsız bir devlet yapısına sahip olmakla gerçekleştirilebilir.

Habermas'a göre ulus-devletlerin ortaya çıkışı üç şekilde gerçekleşmiştir. İlk olarak bu devletler, "birbirinden ayrı yaşayan etnik grupların barışçı yollarla tek tek devletleşmesiyle değil, komşu bölgelere, soylara, alt-kültürlere, dil ve din topluluklarına sirayet ederek" gerçekleşmiştir.[9] Ulus devletin bu şekilde gerçekleşmesi, tarihsel bakımdan da ilktir. İkinci olarak "yeni ulus-devletler de genelde, asimile edilmiş, baskı altına alınmış ya da marjinalleştirilmiş alt-halklar pahasına oluşmaktadır."[10] Ulus-devlet, homojen bir halka dayanmak zorunda olduğu halde, bu ikinci ulus-devlet, homojen bir topluluğa dayanmamakla beraber, homojen bir toplum oluşturmak ister. Burada söz konusu olan toplum, doğal olarak bir araya gelmiş homojen bir toplum değil, yapay olarak oluşturulmaya çalışılan bir toplumdur. Böylesi ulus-devletlerde devlet, demokratik olmaktan uzaklaşabilmektedir. Son olarak da etno-milliyetçi akımların ortaya çıkmasıyla gerçekleşen "yeni ulus-devletler ise, neredeyse her zaman kanlı saflaştırma töreleriyle gerçekleştirilmiştir ve yeni azınlıkları sürekli yeni baskıların altına almıştır"[11]. Bu şekilde gerçekleşen devlet, tam anlamıyla ırkçıdır. Göçe zorlamalar, bu türlü devletlerin başvurduğu çarelerin başında gelir. Bunun en bariz örneği, Sırp milliyetçiliğidir.

Ulus-devlet iki bakımdan birleşmiş ve bütünleşmiş bir halka sahip olmak zorundadır. Kültürel birlik ve bütünleşme ile siyasi birlik ve bütünleşmesini sağlayabilmiş halkın devleti, ulus-devlet adını almaya hak kazanmıştır. Kültürel birlik ve bütünleşme, ortak bir tarihi, dili, yaşama biçimini yani ulus olmayı gerektirir. Bu, halkın homojen bir yapı içinde olması anlamına gelir. Burada etnik açıdan bir birlik sağlama zorunluluğundan bahsedilemez. Günümüzde etno-milliyetçi akımlar, ulus-devletlerin etnik bölünmelerle karşı karşıya kalma tehlikesini ortaya çıkarmıştır. Milliyetçilik, nasıl ki imparatorlukların bölünmesine neden olduysa, etno-milliyetçi akımlar da ulus-devletlerin küçülmesine neden olmaktadır. Ulus-devletler böyle bir tehlike karşısında iki yol ile karşı karşıyadır. Birincisi, etnik temizlik hareketlerine giriş-

[9] Habermas, a.g.e., s. 50.
[10] A.g.e., s. 50.
[11] A.g.e., s. 50.

mek, ikincisi de siyasi kültür birliğini sağlamak için çareler bulmak. Siyasi kültür birliği ise ancak anayasaya bağlılık ile gerçekleşen bir yurttaşlık anlayışıyla mümkün olabilir. Etnik temizlik hareketlerine girişmek, artık günümüzde hiçbir devletin göze alamayacağı bir hareket tarzıdır. Çünkü insan hakları ve evrensel hukuk hakkında dünyada gelişen bilinç, devletleri böyle bir hareket tarzından alıkoymaktadır. Ne var ki, anayasaya bağlılık bilinci de ulus bilinci yerine geçemediği için, ulus bilincinin sağladığı dayanışmayı ve biz duygusunu gerçekleştiremez.

Ulus-devletler, hangi şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin, hepsinde ortak olan taraf, üniter bir yapıya sahip olmaları ve kolay kolay çoğulculuğu kabul edememeleridir. Buradaki üniterlikten kastımız, farklı unsurların birliği değil, belki daha doğru bir ifadeyle tek bloklu bir toplum yapısıdır. Gerçi bütün ulus- devletler çoğulcu bir demokratik parlamenter yapıdan yana olduklarını iddia ederler ama hepsi ideolojik anlamda bir milliyetçi anlayışı da sürdürdüklerinden dolayı, iddialarını da gerçekleştiremezler ve dayatmacı, dışlayıcı bir uygulamadan kolay kolay kurtulamazlar. Çünkü böyle bir milliyetçilik, devlet ideolojisi haline geldiğinde, ulus realitesiyle birlikte tarihe dayanmakla beraber, geleceği de kendi tarzınca şekillendirmek ister. Bu istek, belli bir düşünme biçimine dayanır. Bu düşünme biçimi de ulusun kendi kültürelliği ve tarihselliği tarafından kazandırılmıştır. Bu kültürellik ve tarihselliğin hem devlet hem de halk tarafından kutsallaştırılıp bir mitos durumuna dönüşme tehlikesi vardır. Bu tehlikeyi milliyetçilik ortaya çıkarır. Bu tehlike ortaya çıktığında ise artık özgür düşünme ve farklı olana hoşgörü ortadan kalkar. Bir bakıma devlet ve tarih dünyevi olmaktan çıkar, bireyler de devlet ve tarihi aşkın birer mitos olarak algılamaya başlarlar. Böylece ulus-devlet, başlangıçta dayandığı demokratik ve dünyevi ilkelerinden de uzaklaşabilir.

İdeolojik milliyetçilik, ırkçılıkla da birleşirse, Almanya örneğinde olduğu gibi, devleti maceralara sürükleyebilir. Bu bakımdan milliyetçilik, emperyalist bir amaç için de kullanılabilir. Ancak emperyalizme karşı en güçlü bir silahtır da. Alman nazizmi, Rus komünizmi emperyalist bir anlayışa yönelikken (çünkü Rus komünizmi aynı zamanda bir Rus milliyetçiliğinden başka bir şey olmamıştır), *Atatürk*'ün milliyetçiliği ve bu milliyetçiliği örnek alan ulusların savaşları, emperyalizme karşı girişilmiş savaşlardır. Bu gün için milliyetçilik, 19. ve 20. yüzyılın ortalarına kadar anlaşıldığı biçiminden uzaklaşmış ve özellikle gelişmiş Avrupa'da son derece yumuşatılmış durumdadır. Bilhassa Hitler tecrübesinden sonra Avrupa, milliyetçiliği etnik olarak anlamaya başlamış ve devleti daha çok yurttaşlık temeli üzerinde geliştirmeye çalışmıştır. Bu devlet, toplumun bütün katmanlarının taleplerine cevap vermeye çalışan sosyal devlettir. Milliyetçi anlayışı yoğun olan bir devlet de

ulus temeline dayandığı için o da sosyal devlet olmak zorundadır. Ancak toplumun bütün katmanları, şayet toplum çok kültürlü bir toplum ise, taleplerine eşit ölçüde karşılık bulmakta zorlanabilir. Milliyetçiliği yoğun olarak politik bir malzeme gibi kullanmak isteyen devletler, genelde geri kalmış devletlerin yanında, Türk Cumhuriyetlerinin ve doğu bloku ülkelerinin ya da ikinci dünya savaşından sonra bağımsızlığını kazanmış ülkelerin devletleridir. Milliyetçiliği yoğun olarak yaşayan ve bir ideoloji haline dönüştürmüş olan devletler, devlet ile ulusu özdeş kabul ederler. Orada birey değil, devlet ve ulus vardır. Devlet ile ulus özdeşliğini ön planda tutan, ekonomik bakımdan az gelişmiş veya gelişmekte olan ülkelerde "milliyetçilik akımı, milletleşme sürecinde, milli bağımsızlığı ön şart kabul eden milli bir iktisadi düzene sahip olma isteği yaratmıştır"[12]. Bu istek, dışa açık olmayı reddettiği için böylesi devletler, çağın icaplarına ayak uydurmakta da zorlanmaktadırlar. Gerçi ulusla devleti özdeşleştiren anlayışta her şey devlet içindir ve bu durumda "devlet ulusun erkinden başka bir şey olmayacaktır, ama ulusu yaratanda devlettir, devletin ordusudur, idari gücüdür, okuludur."[13] Bu devlet güçlüdür ama halk, devletin jakobenizmine maruzdur. Böyle bir durumda da devlet, bireyin tanrısı olur. Bu devlet, liberal değerlerden uzaktır ve amaç bireyler değil, devlettir. Oysa devlet bir amaç olmamalıdır. Bundan dolayı, özellikle günümüzde kapalı, muhafazakar bir milliyetçiliğin yaşama şansı yok gibidir. Aksi takdirde, yeni oluşumlar, başta insan hakları konusundaki gelişmeler, küreselleşme ve çok kültürlülük, evrensel hukukun ülkeler için iç hukuk haline gelmesi vb. durumlar bu devletleri, *Fukuyama*'nın ifadesiyle tarih dışına doğru itecek ve yalnızlaştıracak gibi görünmektedir. Devlet-ulus özdeşliğini kabul etmeyen ve *Touraine*'nin "seferberlikçi ulus" olarak adlandırdığı ulus türünde "devlet, ulus gibi siyasal bakımdan değil de ekinsel, budunsal, dinsel ve her şeyden önce bölgesel bakımdan tanımlanmış bir topluluğun siyasal temsilcisi"[14] olarak anlaşılırsa, bünyesinde, daha çok bireye ve kültüre yer vererek, "en çok sayıda kişiye bireyleşmeleri ve birer özne olarak yaşayabilmeleri için olası en çok fırsatı yaratacak bir yönetim biçimi"[15] yani demokrasiyi kurmak suretiyle yaşama imkanı bulabilecektir. Kısacası, halkı homojenleştirme yerine, toplumun zenginliğini ve farklılığını karşıtlık olarak anlamaktan vazgeçerek onaylamak gerekir. Aksi taktirde, küreselleşme ve çok kültürlülük halkını tek blok olarak kurmak isteyen ulus-devlet için büyük bir tehdit oluşturmaya devam edecek gibi görünmektedir.

---

[12] Yusuf Bayraktutan, *Türk Fikir Tarihinde Modernleşme, Milliyetçilik ve Türk Ocakları*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996, s. 15.
[13] Alain Touraine, *Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, çev., Olcay Kunal, İstanbul, YKY, 2000, s. 265.
[14] A.g.e., s. 266.
[15] A.g.e., s. 212.

GÜNÜMÜZ, ULUS DEVLET VE MİLLİYETÇİLİK

Günümüzde ulus-devlet ve onun ideolojisi olan milliyetçilik, zaman zaman yükselen bir değer olsa da, sıkça eleştiri nesnesi olmaktadır. Ulus-devlet ve milliyetçiliği eleştiri nesnesi haline getiren de küreselleşme, insan hakları, çok kültürlülüktür. Daha da açıkçası, liberalizm ve onun ilke ve hedeflerinin gerçekleşmesi, ulus-devlet, milliyetçilik ve bireyselliği yok eden dayanışmacı anlayışların törpülenmesine bağlıdır. Aslında ikinci dünya savaşından bu yana Avrupa'da milliyetçilik önemli ölçüde gözden düşmüş ve daha çok sosyal hukuk devleti anlayışı ön plana geçmiştir. Ama bu durum, doğu bloku, bağımsızlığını yeni kazanmış ve ekonomik açıdan gelişmeyi sağlayamamış ülkelerde gerçekleşmiş değildir. İşte daha çok bu türlü ülkeler küreselleşmenin ve çok kültürlülüğün etkisi altında bulunmaktadır. Özellikle küreselleşme, ekonomik açıdan ulusal ekonomi ve ulusal kalkınma söylemlerini büyük ölçüde tahrip etmiş durumdadır. Bir bakıma küreselleşme, çevredeki toplumlar ve devletler için, ulusallık konusunda bir kriz yaşanmasına neden olmaktadır.

Küreselleşme, ekonomik boyutu olan bir ideolojidir. Bu ideoloji, şirketleri geliştirmek, devleti küçültmek, serbest ticareti teşvik etmek, devlet desteğini kırmak gibi kavramları kullanarak ve "olumsuz çağrışımlara sahip milliyetçilik ve korumacılığa karşı"[16] tam olarak bayrak açmış durumdadır. Küreselleşme söylemleri, bütüncül bir dünya kurgusuna gidişi ifade etmesine rağmen, bölgesel ve yerel süreçleri de gündeme getirmek suretiyle ulusal boyutun kaybolmasına, milliyetçi söylemleri zayıflatarak ulus-toplumun atomize olmaya doğru sürüklenmesine, ulusal ekonominin ulus ötesi şirketlerin ve *IMF, Dünya Bankası* gibi kuruluşların güdümüne girmesine, ulus devlet ve onun ideolojisi olan milliyetçiliğin yerine başka bir şey ikame etmediği için, 'biz' duygusunun zayıflamasına neden olmaktadır. Küreselleşmenin en büyük yararının gelişmiş ülkelere ve devletler üstü şirketlere yaradığı, "dünya nüfusunun % 20'sini oluşturan en zengin ve en fakir ülkeler arasındaki gelir farkı(nın), 1960 yılında 30'a 1 iken, 1995 yılında bu oran(ın) 82'ye 1'e çıktı"ğı[17] dikkate alınırsa daha açık bir şekilde anlaşılacaktır. Bunun yanında küreselleşme insan hakları, evrensel hukuk, özgürlükler gibi kavramları kullanmasına rağmen, geri kalmış veya gelişmekte olan ülkelerde hükümetlerin demokratik hak ve özgürlük taleplerine tam anlamıyla destek vermesini engelleyebilmektedir. Çünkü devletin küçülmesi, sermayenin güçlenmesi ve şirketlerin devletler üzerinde egemen olmasını sağlamış, böy-

[16] Edward S. Herman, "Küreselleşme Tehdidi", *Mülahazat* Üç Aylık Dergi Seçkisi, Cilt 1, S.1, 2001, s. 24. (Bu makale Cogito, sayı 23'ten seçilmiştir).
[17] A.g.e., s. 25.

lece "devletin, çoğunluğun taleplerine cevap verme kapasitesini" ortadan kaldırmıştır.[18] Öyle anlaşılmaktadır ki küreselleşme, ideolojisinin ekonomik boyutu gereği, yeni liberal tarzda, klasik liberalizmden de uzaklaşarak, yeni bir devlet modeli önerisine doğru gitmektedir. Böyle bir devlet modeli, devletin yatırımlardan tamamen elini çekmesini, birey haklarını ihlal etmeyecek tarzda sınırlandırılmasını, devlete karşılığı ödendiği taktirde devletten koruyucu isteklerin karşılanmasını, *Nozick*'in ifadesiyle ultra-minimal bir devlet haline gelmesini önerir. Ultra-minimal devlet, bireylerin haklarını ihlal etmediği müddetçe meşrudur. Bireylerin haklarını, ancak adalet dağıtarak korur ve devletin kendisi bu hakları ihlal etmediği gibi, başkalarının ihlal etmesine de engel olur. Devlet, klasik liberalizmde olduğu gibi gece bekçisi değildir. Çünkü hiç kimse, başkalarının korunması için herhangi bir ödeme yapmaya zorlanamaz. Her birey, karşılığını ödemek suretiyle, haklarının korunmasını devletten talep edebilir. Hakların korunması talebi bile, "yiyecek, giyecek ve diğer önemli mallar gibi piyasada tedarik edilmesi gereken ekonomik bir mal olarak görülmektedir"[19]. Günümüz liberal siyaset felsefecilerinin *Nozick* ve *Hayek* gibi hemen hepsinin devlet modellerinde küreselleşme ideolojisine paralel olarak ekonomik liberalizm ilkelerinin savunulduğunu görmek; serbestlik, serbest piyasa, rekabet, bireycilik, rasyonellik, dayanışmacı ve toplumcu anlayışların reddi gibi kavramların da ön plana geçtiğini ve yüceltildiğini tespit etmek mümkündür. Böyle bir ekonomik liberalizm, devleti tamamen ekonomik faaliyetlerin dışına itmekte, onun etki alanını sınırlandırmakta, bireyle olan ilişkisini de şirketle çalışanı arasındaki ilişki gibi düşünmektedir. Küreselleşme ve ekonomik liberalizmin egemen olduğu bir durumda, bir ideoloji olarak milliyetçiliğin yeri nedir?

Küreselleşmenin ve ekonomik liberalizmin ortaya çıkardığı ve desteklediği bütün ilkeler bireyci, rekabetçi, serbest piyasacı ilkelerdir. Bu ilkeler, ulus-devlet ve onun ideolojisi olan milliyetçiliğin kendini meşrulaştıran dayanışmacı, ulusal kalkınmacı, ekonomik bağımsızlıkçı ilkelerle ters düşmektedir. Nitekim ekonominin ulusallık özelliğini yitirmesinden ötürü devlet ve hükümetlerin yatırım kararları üzerindeki etkisinin azalması, ülke ekonomisinin uluslar arası finans çevreleri tarafından belirlenmesi, bilhassa gelişmemiş ülkelerde kurtuluşun yabancı sermayede aranması gibi hususların baskın değerler olduğunu görmek mümkündür. Bu ise ekonominin dışa bağımlılığına neden olmakta, ekonomik bağımlılık da siyasi bağımlılığı beraberinde getirmektedir. Ekonomik bağımsızlığın yitirilmesinin en önemli göstergesi, ortak para uygulamasının getirilmesidir. Çünkü sermaye, yerel ve

[18] A.g.e., s. 26.

[19] Yıldız Karagöz, *Robert Nozick'in Siyaset Felsefesinde Adalet ve Devlet*, Erzurum, 2002, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 295.

ulusal olmaktan çıkmıştır ve serbest dolaşım imkanına sahiptir. Bu uygulama, yani "paranın ve para politikasının ulusallığının kaldırılması, ortak para, ekonomi ve toplum politikasını getirecektir."[20] Ulus-devletler ve milliyetçi akımlar böyle bir uygulamaya direnmektedirler. Böyle bir direnme, global sermaye karşısında şimdilik bir başarı sağlayacak gibi görünmemektedir. Küreselleşmeciler, ekonomisini dışa açan ülkelerin daha fazla gelişme şansı olduğunu iddia etseler bile, bu durum sadece borçlanmaları ve gelişmiş ülkelerin faiz getirilerini artırmakta, borçlanan ülkelerde de işsizlik ve üretim düşüşüne neden olmaktadır. Bunun doğal sonucu da fakirliktir. Nitekim "geçtiğimiz 20 yıl içerisinde 70'in üzerindeki ülkede, kişi başına düşen gelir miktarı düştü; 3 milyar kişi, yani dünya nüfusunun yarısı, günde 2 doların altında bir para ile geçinmeye çalışıyor ve 800 milyon kişi gıdasızlıkla savaşıyor."[21] Küreselleşme, ekonomik başarısızlığına rağmen, *"Küreselleşme Mitolojisi"*nin, *"Dünya Gezegenini Kurtarma"* idealinin şimdilik güçlü olduğunu göz ardı etmemek gerekir.

Günümüzde devlet ve milliyetçiliği etkileyen diğer önemli bir neden de, küreselleşmenin kültürel boyutu ve yerel olanın, tekil ve farklı olanın gündeme gelmesi, çok kültürlü bir toplum anlayışının ön plana çıkması, kültürel gümrük duvarlarının önemini kaybetmesi, hukuk ve etik değerlerin evrenselleştirilmeye çalışılmasıdır. Küreselleşme ile ilk bakışta küreselleşmenin mantığına ve küreselleşme sürecine aykırı gibi görünen ve belki de bir paradoks olarak nitelenebilecek olgusal bir durum yaşanmaktadır. Çünkü bir taraftan evrensel değerler ve hukuk sisteminden ve kültürden bahsedilmekte, diğer taraftan da farklı, tekil ve yerel olanlar gündeme getirilmektedir. Böylece de alt kültür grupları ve mikro düzeyde, etnisiteye dayalı milliyetçilik anlayışları güç kazanmaktadır. Bu anlayış, tek bloklu olduğunu iddia eden ve üniter bir yapıya sahip olduğunu savunan ulus-devlet ve onun milliyetçilik anlayışında çatlaklar oluşmasına neden olmaktadır. Aslında ulus-devletin yönetim tarzı olan demokrasi ile ortaya çıkan bu yeni durum, aynı zemine dayanmaktadır. Bu zemin de çoğulculuktur. Bu çoğulculuk ve insan haklarıyla birlikte hukuk sisteminin evrenselleştirilmesi, birey haklarının uluslar arası düzeyde de kullanılabileceğini göstermektedir. *Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, AGİT, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, Birleşmiş Milletler Örgütü* vb. kurumlar, bireysel hakları Avrupa ve Dünya seviyesinde kullanma imkanı sağlayan kurumlardır. Bu türlü kurumların yaptırımları karşısında, *Habermas*'ın da dediği gibi, belki de ulus-devlet, "kendini aşma(lı) ve kahramanca, uluslar-üstü düzeyde (bireylerinin) medeni haklarını kullanma

[20] Habermas, a.g.e., s. 32.
[21] Herman, a.g.e., s. 25.

kapasitesini yapılandırmak için girişimlerde bulunmalıdır."[22] Böyle bir anlayış ise, belli ölçüde de olsa milliyetçilikten uzaklaşmak anlamına gelir. Çünkü küreselleşme, ulus-devlet ve onun ideolojisine bir tehdit olduğu halde ulus-devlet yerine herhangi bir şey ikame etmemekte ve ulus-devlette bir kriz yaşanmasına neden olmaktadır. Bu krizi atlatmak, bireylerine demokratik haklarını en üst seviyede kullandırmak suretiyle, yine ulus-devlet tarafından sağlanmalıdır. Bu, ulus-devletin aşılması değil, devletin ve ulusun, ulus-devlet ötesi durumda da varlığını devam ettirmesi olarak anlaşılmalıdır. Ancak, etnik kökene bağlı bir ulus-devletin elbette ki varlığını devam ettirme şansını bulması pek mümkün değildir. Bundan dolayı da, etnik bağlılık yerine anayasa bağlılığı ve aynı siyasi kültür birliği önem kazanmaktadır. Devlet için artık, bireylerin etnik kökeni, din, dil ve kültürel yapıları arasındaki farklılık önemli olmaktan çıkarılmalıdır. Acaba bu nasıl sağlanabilir?

Ulus-devlet, üst kimlik kültürünün yanında alt kimliklerin kültürleri karşısında demokratik bir tarzda kendisini yeniden yapılandırmak suretiyle farklılıkları önemli olmaktan çıkarabilir. Bunun yolu, devletin hukuk sistemini evrensel hukuk normlarına göre oluşturması ve kaynağında doğal hukuk bulunan insan haklarını gözetmesidir. Böyle bir sistemde milliyetçilik, ötekini kabul ettiği, tanıdığı oranda meşruiyetini kazanır ve varlığını devam ettirebilir. Aksi taktirde milliyetçilik, hiç istemediği halde, ayrımcılığın nedeni haline dönüşebilir. Çünkü ben ve öteki arasındaki ilişkide ben'in varlığı ötekinin varlığına bağlıysa ve ben ancak kendi dışına ve kendi dışındakilere açılarak kendi varlığının bilincine varabiliyorsa, kültürel gruplar, uluslar ve devletler için de aynı ilişki biçimi geçerlidir. Bu, tanımak ve tanınmak için ötekini kabul etmek demektir. Demokrasi de bu bilince dayanır. Bu bilinç, demokrasinin çoğulcu ve özgürlükçü olarak gelişmesine hizmet ettiği oranda işlevseldir. Buradaki çoğulculuk, sadece farklı kültür gruplarının ve toplum katmanlarının tanınması değil, aynı zamanda onların siyasal kararlarda etkili olmalarını da gerektirir. Demokrasinin ideali de, bütün bireylerin, kültürlerin ve toplum kesimlerinin karşılıklı olarak saygıdeğer kabul edilmesi ve yönetim süreçlerine bütün kesimlerin katılımının sağlanmasıyla gerçekleştirilebilir. Farklılıkların görmezlikten gelinmesi, onların ya yok sayılması ya da bastırılması anlamına gelir. Bunun demokratik bir davranış olduğu söylenemez. Çünkü "demokratik yönetim biçimi en çok sayıda bireye en büyük özgürlüğü veren, olası en büyük çeşitliliği tanıyan ve koruyan siyasal yaşam biçimidir."[23] Bundan dolayı da "demokrasi inançların, kökenlerin, düşüncelerin ve tasarıların çeşitliliği olmadan var olamaz.[24]

---

[22] Habermas, a.g.e., s. 32.
[23] Alaine Touraine, *Demokrasi Nedir?*, çev., Olcay Kunal, İstanbul, YKY, 1997, s. 25.
[24] A.g.e., s. 26.

Demokrasi çeşitlilik ve farklılık zeminine dayandığı için bir hoşgörü rejimi olmalıdır. Çünkü hoşgörü de, tıpkı demokrasi gibi çeşitlilik ve farklılığı gerektirir. Homojen bir toplumda demokrasi ve hoşgörü şartlarının bütünüyle gerçekleştiği söylenemez. "Hoşgörü göstermek ve hoş görülmek...demokratik yurttaşların işidir."[25] Demokraside olduğu gibi hoşgörüde de geçerli talep, tanınma ve kabul edilmedir. Bu talebin geçerlilik kazanmaması, "tanınmayan kültürlere üye olanların, toplum ruhunu ve özsaygıyı besleyen kaynaklardan yoksun oldukları için kendilerini köklerinden soyutlanmış ve boş hissedecekleri, en kötü olasılıkla da, kültürel açıdan yok edilme riskiyle yüz yüze kalacaklarıdır."[26] Tanınma talepleri ise çok çeşitlidir. Kültürel, dinsel, cinsel tercihler açısından, etnik vb. talepler, bütünüyle tanınma ve kabul edilme talepleridir. Bu taleplerin gerisinde yatan da insan hakları ile ilgili oluşan bilinçtir. Burada şöyle bir soru sorulabilir: Acaba çok kültürlülüğün egemen olduğu, demokratik taleplerin yoğunlaştığı, uluslar arası toplumun da bu taleplere sıcak baktığı, talepleri yerine getirmeyen devletlere karşı ekonomik yaptırımların gündeme geldiği günümüzde, ulus-devlet ve onun ideolojisi olan milliyetçiliğin durumu ne olmalıdır?

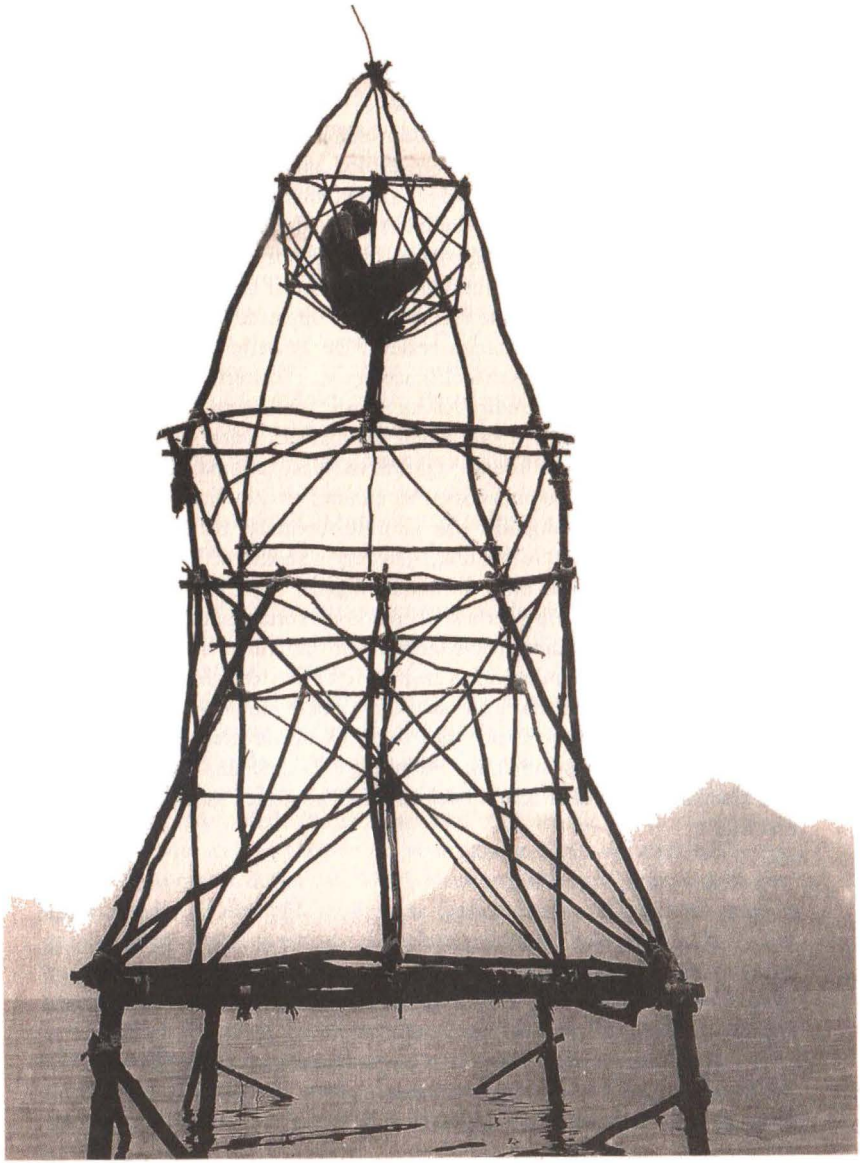
Ekonomik açıdan devlet küçüldüğü için, onun etki alanı son derece daralmaktadır. Bu, devletin ulusal ekonomik söylemlerini zayıflatmış durumdadır. Zaten global sermaye karşısında, ulusal kalkınma planlarının ve devletlerin ulusal para politikalarının sağlıklı olarak işlediğini söylemek mümkün değildir. Çünkü ulus-üstü şirketler, piyasalarda spekülasyon suretiyle ulusal ekonomik dengeleri bir anda değiştirebilmektedirler. Bu durum ulusal ekonomileri *IMF* ve *Dünya Bankası* gibi uluslar arası finans çevrelerine daha da bağımlı hale getirmekte ve böylece de ekonomi ulusal olma özelliğini yitirmektedir. Ekonomik faktörün yanında, etnik temele dayalı milliyetçilik akımları, devlet için iki yönden etki yapmaktadır. Birincisi, etnik milliyetçiliğe bir tepki olarak doğan üst kültür ve devlet milliyetçiliğinin daha da keskin hale gelmesi; ikinci olarak da, aynı toplum içerisindeki kültürel ve etnik grupların birbirinden soyutlanarak toplumun atomize hale gelmesidir. Yalnız bu durum, toplumu oluşturan gruplar arasında bir çözülmeye neden olurken, grupların kendi bireyleri arasındaki dayanışmayı artırmaktadır. Eski Yugoslavya'nın çözülmesinde bu ikinci yolun etkili olduğunu söylemek mümkündür. Tam anlamıyla homojen olmayan ve bünyesinde azınlıkları, farklı kültürel grupları barındıran bir devlet, sadece bireylere karşı değil, gruplara karşı da hoşgörülü olmalıdır. Gerçi ulus-devletten etnik gruplara karşı hoşgörü

[25] Michael Walzer, *Hoşgörü Üzerine*, çev., Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 10.
[26] Charles Taylor, *Çokkültürlülük*, haz., Amy Gutmann, (içinde Susan Wolf'un "Yorum"u, çev. Rita Urgan), İstanbul, YKY, 1996, s. 85.

beklemek belki zor olabilir. Çünkü özellikle toprak temeline dayalı etnik gruplar, ulus-devlet için oldukça tehlikelidirler.

Buraya kadar söyledeklerimiz, ulus-devletin aşıldığı, vadesini doldurduğu ve milliyetçiliğin artık işe yaramaz bir ideoloji haline geldiği anlamında değildir. Milliyetçi duygular, insanları bir arada tutmaya devam edecektir. Ancak sadece milliyetçi duygularla insanları bir arada tutmak, geçtiğimiz asra göre zorlaşmış, anayasa bağlılığı önemli hale gelmeye başlamıştır. Bunun nedeni de, siyasi topluluğun, artık günümüzde, belirli ölçüde de olsa, "ulus-ötesi" bir öz kavrayışına ulaşma eğilimi taşıyor olmasıdır. Etnik, dini, kültürel bakımlardan ayrı kaynaklardan beslenen bir devletin bireylerine "*ortak bir siyasi kültürel kimlik*" kazandırılmadıkça çok kültürlü toplumların bir arada tutulması güçleşmektedir. Ancak bu da tek başına yeterli değildir. Habermas'ın dediği gibi, "siyasi kültür kendini ne kadar sağlamış olursa olsun, demokrasi, yalnızca liberal özgürlük ve siyasi katılım haklarının değil, aynı zamanda dünyevi boyutta sosyal ve kültürel ortaklık haklarının sağlanmasıyla kendini kanıtladığında, çok kültürlü toplumlar bir arada tutulabilir."[27] Ortak siyasi kültürel kimlik, gelişmiş demokratik bir yönetim ile bütünleştiğinde, devlet ile birey arasındaki ilişkiler böyle bir çerçevede gerçekleştiğinde ve devlet, bireylerin sivil çıkarlarını koruduğunda, bireylerin ve kültürel kimliklerin kendini ifade etmesine izin verdiğinde, devletin varlığını sağlıklı bir şekilde devam ettirme şansı, böyle bir devletin tam karşıtı olarak davranan devlete göre daha fazla olacaktır. Çünkü günümüzde devletin var olma koşulu, bütün bireylerinin başta özgürlük olmak üzere her türlü sivil ihtiyaçlarını karşılamak olmalıdır. Bunun dışında devletin, bireylerin mahrem alanına girip, o alanı kendi isteğince şekillendirmek gibi bir görevi olmamalıdır.

[27] Habermas, a.g.e., s. 27.



Dieter Appelt, *Der Augenturm*, The Art Institue of Chicago and Ars Nicolai, 1977.

Devlet ve Özgürlükler



David Evans, John Heartfield, *Aiz!* VI 1930-1938

DİN-İNANÇ ÖZGÜRLÜĞÜ VE SİTE

Niyazi Öktem*

GENEL BAKIŞ

İnanç özgürlüğü tıpkı düşünce özgürlüğü gibidir. "Kim ne düşünürse düşünsün, biz düşüncelere müdahale etmiyoruz, bireysel düşünce alanı bizi ilgilendirmez" diyerek anlam ve kelime oyunu yapıp, düşünce özgürlüğünün anlatımla birlikte ancak bir anlam ifade ettiğini görmezlikten gelenler mevcuttur.. Bunlar mutlak haklar kategorisi içerisine giren düşünce ve düşünceyi ifade etme özgürlüğünün öz ve içeriğini kavrayamayanlardır. Ya kavrayamamaktadırlar, ya da politik ihtiraslarını, otoriter ve kutsal devlet ideolojilerini ortaya koymaktadırlar. Oysa demokrasilerde düşünce özgürlüğü ve uzantıları mutlak haklar kategorisi içerisine girmektedir; getirmiş olabileceği tehlike, çok yakın, çok açık ve hemen oluşmayacaksa yasaklama yönüne gidilemez.

Düşünce özgürlüğüyle ilgili yukarıdaki mülahazalar din ve inanç özgürlüğü için de söz konusudur. İnanç da bir düşüncedir, ifade edilmesi din ve kült biçiminde kendini belirler. Tapınma biçim ve anlayışı, inanç kimliği dış dünyaya yansımadıkça, ifade edilmedikçe din ve inanç özgürlüğünün varlığından söz edilemez. John Locke'a göre inanç özgürlüğü de tıpkı düşünce özgürlüğü gibi mutlak haklar kategorisi içerisine girmektedir.

Gerek düşünce özgürlüğü, gerek din ve inanç özgürlüğü sosyal bir görünümle karşımıza gelmektedir. Aynı düşünceyi benimseyenler birbirlerine

* Prof. Dr. Niyazi Öktem, Bilgi Üniversitesi, Hukuk Felsefesi ve Anabilim Dalı Başkanı.

sempati duyarlar, biraraya gelirler, o düşünce etrafında dernekler kurarlar, o düşünceyi örgütleyerek yaymak isterler. Düşünce devlet düzeni ile ilgiliyse, örgütleşme siyasal partilerin doğmasına yol açar. Örgütlenme sosyal bir olaydır, partileşme ise "sosyalin siyasala dönüşmesidir". Sosyal olaylar siyasal alanı etkiler. Devlet sosyal alanla ilgili düzenleme yapar, sosyal yapıyı hukuksal zemin üzerine oturtur. Böylelikle düzen ve düzenlilik sağlar. Sosyal olay ve örgütlenmede düzen kurmanın biçimiyle ilgili arzu ve görüşler varsa politik bir görünüm kazanır ki bu da siyasal partilerin kuruluş gerekçesini oluşturur.

Din de sosyal bir olaydır. İnanç boyutu ilk bakışta bireysel gibi görünse de, tıpkı düşüncede olduğu gibi sosyal yanı da vardır. İnanç da sosyal boyutuyla yaşanır. İnanan kişi bu inanç türünü başkalarına göstermek ister, onları yanına çekme gayreti içerisine girer, kendisi gibi inananlarla dinler, mezhepler kurarak sosyal görünüm kazandırır. İnancın sosyal görünümünü yadsımak olanaksızdır. Her sosyal olay gibi din ve inanç boyutu da hukuksal düzenlemeler alanı içerisine girer. Başka bir anlatımla inanç boyutu hukuksal düzenlemelerle devletin ilgi alanı içerisindedir. Din olgusu dünyaya bir düzen verme "ihtirası" içerisinde olduğundan ister istemez politik söylemler ortaya atmışlar, kendi inanç yorumlarının meşruiyet ve egemenlik anlayışına dayalı devletler kurmuşlardır. IV. yüzyıldan XVIII yüzyıla kadar Hıristiyan devletler meşruiyet ve egemenliğin kaynağını Kutsal Kitap'larında aramışlar, müslüman toplulukların çoğu da hâlâ "Hakimiyet Allahındır" anlayışını sürdürmektedirler. Lâik veya seküler olduklarını ileri sürseler de Batı devletlerinde de hâlâ meşruiyeti tanrısal boyutta arama eğilimleri yaygındır ve bu eğilimler anayasal, yasal boyuta da taşınmıştır.

Din ve inanç özgürlüğü ile düşünce özgürlüğü politik platformda aynı düzlem içerisinde ele alınmaktadır ve demokratik toplumlarda birey istediği düşünceye, inanca, dine, rasyonel veya irrasyonel her yapıya bağlanma, girme, ifade etme, açıklama, o bağlamda sosyal ve politik örgütlenmeye katılma hakkına sahiptir. Demokratik toplumun ana koşulu budur. Demokratik olmak da bu bakış açısını içine sindirebilmekten geçmektedir.

Başka bir anlatımla "Demokratik Site"nin "amentüsü" düşünce ve inanç özgürlüğü ile uzantılarını tartışmasız bir biçimde benimsemektir. Düzenin sağlanması bağlamında kuşkusuz bazı sınırlandırmalar olacaktır ki bunlar da yukarda belirttiğimiz gibi hazır, yakın, hemen oluşma riski içeren tehlikedir. Demokrasilerde potansiyel tehlikelere bağlı veya insanların derinde ne düşündüklerinin yorumuna dayalı yasaklamalar olmaz. Başka bir anlatımla " bu düşünce ve inanç şimdilik masum gibi görünüyor, ama özünde ve derininde tehlikeler taşıyor.Eğer şimdi yasaklamazsak ileride başımıza felaketler gelir.

Bu düşünce ve inanç potansiyel olarak tehlikelidir" denilmek suretiyle yapılan yasaklamalar otoriter, totaliter ve faşizan bir yaklaşımdır.

Yasaklama bağlamında ortaya çıkan bir başka eğilimi "konjonktürel tehlike" psikozunda görmekteyiz. Bazıları "komünizm bugün tehlike arzetmiyor, proletarya diktatörlüğünü, kanlı devrimi savunan komünist düşünce ve siyasal parti artık yok. Bırakın komünistler özgürce örgütlensin. Ama dinsel düşünce tehlikelidir, teokratik düzen kurmak ister. O halde demokrasi için tehlike arzetmektedir. Her rejim kendini koruma hakkına sahiptir. Teokratik düşüncenin önüne geçmek gerekir" görüşünü savunmaktadırlar.. Siyasette konjonktürel yasağı savunmak son derecede tehlikeli bir tutumdur. Her şeyden önce sübjektif ve göreceli değerlendirmeleri gündeme getirir. Siyasal iktidarı ele geçiren güç için o dönemde, kendisi açısından tehlikeli görünen düşünce potansiyel tehlike olarak kabul edilerek yasaklanabilir. Nitekim, TCK'nın 141 ve 142. maddeleri kaldırılmadan önce marksist düşüncenin her türü " demokratik cumhuriyeti tehdit etme" gerekçesiyle yasaklanmıştı ve yüzlerce aydınımız hapishanelere girmişti. Oysa o günler de demokrasi tehdit altında değildi, bugün de değil. Ama gerekçe hep aynı: "Demokrasiler kendilerini korumak mecburiyetindedirler, demokrasiyi ortadan kaldırmak isteyen görüşleri bu nedenle yasaklayabilirler. TCK'nın yukarıda sözünü ettiğimiz maddelerinin yürürlükte olduğu dönemlerde ve kanımızca bugün de marksist düşüncenin son amacı "burjuva demokrasilerini" ortadan kaldırmak, sosyalist ve arkasından komünist devleti kurmaktır. Marksist ideolojinin temeli ve hedefi budur. Tarihsel determinizm şemasını eğer marksizm reddederse, burjuva demokrasilerini yıkma amacını bırakırsa o doktrinin adı artık marksizm değildir. Marksizm eğer tehlikeli ise tüm zamanlar için tehlikelidir. İdeolojiler tüm zamanlar için genelgeçer formüller sunarlar. Konjonktürel ideoloji olmaz. Türkiye'deki "demokratlar" tutarlı olmak istiyorlarsa, tüm ideolojiler için konjonktür dışı bir demokratlığı savunmak mecburiyetindedirler. Savunmadıkları taktirde "bugün sana, yarın bana" riskiyle karşı karşıya kalırlar. Kalmışlardır da... Ama hâlâ ders almamışlardır. Sıkışınca "ağabey bizi kurtar" demeyi yeğlemişlerdir. Bu tür feryatların işe yaramadığı ve demokrasilerden uzaklaşma süreçlerine sürüklenmeye yol açtığını hemen bilmekteyiz. İşin en ilginç yanı potansiyel ve konjonktürel yasakçılarla feryatçılar kendilerini demokrat zannetmektedirler. Oysa onlar faşist veya faşizan değilseler jakoben cumhuriyetçilikten ileriye gitmemektedirler. Ama durumlarını bir türlü kabullenmezler.

Düşünce suçu ve inanç suçu asla olamaz. Ancak unutmayalım ki doğrudan doğruya suç olan, insanları baskı yoluyla kendi inanç veya düşünce boyutuna sokma tutumu kuşkusuz ceza kanununun kapsamı içerisine girecektir.

Keza hakaret ve sövme gibi düşünce ifadelerinin de suç olması kuşkusuz tartışılamaz.

Devlet analizleri içerisinde "Site" kavramının kullanılmasını yeğlemekteyiz, çünkü "Platon'un ve özellikle Aristoteles'in Sitesi" hukuk felsefesi ve hukuk sosyolojisi açısından bir prototiptir. Konumuz açısından da "site" deyimini kullanmak kanımızca yerindelik ifade etmektedir. Bilindiği gibi Aristoteles'e göre insan bir "*zoon politikon*" dur, "toplumsal hayvandır". Toplumsallığı "politik bir hayvan" olmaya onu dönüştürür. Böylelikle "zoon politikon" sözü yerine oturmuş olur.

İnsan iyi-kötü, adaletli algılama ve ayırımı yapabilen tek mahluktur ve bu değerleri site içerisinde bölüşür. Değerlerdeki görüş farklılıkları nedeniyle, bölüşüm politik bir görünüm ortaya koymaktadır. İnsan toplum içerisinde yaşamaya mahkumdur. O kendini tamamlayabilmiş bir mahluk değildir, eğer izole yaşamı yeğlerse kendi kendini yadsır. Doğasında tamamlama, yetkinleşme dürtüsü vardır. Yetkinleşme sürecinde, site içerisinde değerlerin algılanması, değer yargılarının üretilip paylaşılması, belli bir adalet anlayışı içerisinde bölüşülmesi oynanan oyunun senaryosudur.

Değerlerin algılama, değer yargılarının üretilip paylaşılma senaryosu içerisinde düşünceler, inançlar ana saikler olarak karşımıza gelmektedirler. Hangi düşünceye, hangi inanca, onların hangi yorumlarına göre site değer sistemini inşa edecektir. Din ve inanç sitede her zaman için devrededir. "Din ve inanç siteden dışlanamaz". Zor ve baskıyla belli bir din veya inanç veya tüm inançlar siteden dışlanabilir, ancak onun yerini mutlaka bir başkası alır. Yakın tarih de buna tanıktır. Hıristiyanlık komünist yönetimlerde siteden dışlanmıştı, onun yerini maoizm, stalinizm gibi "inanç sistemleri" almıştı. Stalinizm ve devamı olan rejim yıkılınca, onun yerine güçlü bir ortodoks Hıristiyanlık geçmiştir. Bergson'un deyimiyle "isteyin veya istemeyin tarihte dinsiz toplum olmamıştır". Oysa çağımızın sosyologlarının bazıları ve sıradan entelektüeller din ve inanç boyutunun sosyo-politik görünümünü göremekte veya görmek istememektedirler. Onlar sosyal verileri hiçe sayarak "dini- özellikle İslâmı- siteden atmak" ütopyası içerisindedirler.

DİN- TOPLUM- SİTE

Din-toplum-site ilişkilerinin analizinde her şeyden önce dinlerin tanımını yapmak gerekmektedir. Bilindiği gibi Platon "bir insanı zorda bırakmak istiyorsanız ona bir şeyin tanımını sorunuz" demektedir. Sosyal bilimlerde, doğa bilimlerine nazaran tanım yapmak çok daha zordur. Din tanımı sosyal bilimler bağlamında çok daha güçtür, çünkü her inanç biçiminin, her eğilim modelinin, her paradigmanın kendine göre bir din tanımı mevcuttur.

Batı dillerinde din (religion) latince "religio" sözcüğünden gelmektedir. İznikli filozof Lactantius, sözcüğün kökeninin "religare" olduğunu söyler, bunun da bağlamak olduğunu ifade eder. Arapçada din sözcüğü usul, adet ve tutulan yol anlamına gelmektedir. İslâm Kelamında din, Tanrı'nın koyduğu ve mensuplarını dünya ve âhirette kurtuluşa götüren inanış ve davranışlara götüren kurumun adıdır. Demek ki din, tanrı ile kurulan bağ, yol olarak, insanlar arası ilişkileri de kapsamaktadır. İnsanlararası ilişkiler de sosyolojinin kapsamı içerisinde ele alınmaktadır. İnsanlar, bilinmeyeni anlamaya çalışırken bazı çözüm şemaları oluştururlar. Oluşum süreci tarihseldir ve daha önceki bir şemadan etkilenilmiştir. İnancın oluşumunda tarihsellik ve toplumsallık ögeleri önem taşır.

Bu bağlamda dinle ilgili bir mahiyet açıklamasına gittiğimiz taktirde şu hususları görürüz:

- Dinde dinsellik diye adlandırabileceğimiz inanç boyutu vardır.
- Din insanı kutsallığa bağlayan sembolik ve uygulamalı biçimsellik yumağıdır.
- Dinlerde uygulama ve sembolleri ritüelleştiren bir komünüte, cemaat, Kilise, tarikat, mezhep gibi sosyal kurumlar mevcuttur.
- Din tarihsel temeli olan, kutsallığı içeren, kurtuluşu amaçlayan bir umut sürecidir.
- Dinde bunlara inanan, inancını ibadet, ritüel içerisinde ifade eden insanlar vardır.

İnsanların rasyonel sfer dışında hakikati arama onları inanç boyutuna taşır. Bilinmeyen, keşfedilmeyen oldukça, somutun katılığından kaçıldıkça insanlar irrasyonel açıklamalar arayacaklardır. İrrasyonalite bilim dışına çıkıp inanç boyutuna sarılmaktır.. Bu boyut ilk bakışta bireysel gibi görünür. Başlangıçta bireysel olmuş olsa bile, epistemolojik açıdan, bilgi edinme sürecinde toplumun etkisi yadsınamaz. Başka bir anlatımla inanç biçiminin oluşumunda, epistemolojik olarak zaman, yer ve toplum koşulları önem taşımaktadır. Bireyin, soyo-historik bilgi süreci dışında bilgilenmesi olanaksızdır. Tüm bilgiler, özellikle sosyal bilimlere ilişkin bilgiler, bu arada dinsel bilgi ona mensubu olduğu toplumun verileri ve koşulları içerisinde gelir. Kutsallığın algılanmasında toplumsal epistemolojik koşullar herzaman için gündemdedir.

Kutsallığın varlığına kendiliğinden hakikat olarak inanmış olsak dahi, algılama sürecinde, biçimin oluşumunda toplumsal koşullar devrededir. Toplum içerisinde etkili konumda olanlar, biçimi belirler. Etkili ve güçlü olma politik bir yapının varlığını gösterir. Din böylelikle doğrudan doğruya politik görünüm içindedir.

Egemen güç politiktir, sosyal yapının ürünüdür. Dinsel bilginin oluşumunda sosyo-politik ortamın etkisi tartışılamaz. Oluşumunda da her zaman için politika söz konusudur. Örneğin, Eski Ahit'e baktığımızda, yahudiliğin doğumu ve kurumsallaşmasında krallarla, firavunlarla mücadele eden Hz. İbrahim'i, Hz. Musa'yı; yahudi kral olarak Hz. Davud'u, Hz. Süleyman'ı görürüz. Hz. İsa olayında ilk bakışta siyasallık yokmuş gibi görünse de, İsa'nın tüm amacı Eski Ahit'e uygun bir yaşam tarzının tek tanrıya inananlar tarafından benimsenmesiydi. Nitekim yahudilerin kutsal kitabı Yeni Ahit (ki yahudiler o kitaba İncil, Bible demektedirler) Hıristiyanlar için de kutsaldır. Ayrıca oluşum ve güçlenme süreci içerisinde Hıristiyanlık, tarihte en güçlü teoloji-ideoloji olarak dünyayı ele geçirmiştir.. IV. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlık, feodal, teokratik yapısıyla tüm Batı'yı Yakın Çağ'a kadar yönetmiştir.. İslâm dininin 20 yıl içinde, Medine'ye geçişle birlikte nasıl resmi devlet dini olduğunu bilmekteyiz.

Politika tüm dinler içinde vardır. Tüm dinlerin politik ihtirası apaçık bir gerçektir. Din sitenin içerisindedir. Doğum ve oluşum süreci içerisinde, sosyolojik bir gerçek olan din siteden asla dışlanamaz. Dışlanamadığı sürece politika arenasına mutlaka girecektir. Her din, o dinin inancına uygun bir toplumsal düzen öngörür. Durkheim'ın analizini yaptığı "benzeyiş yoluyla dayanışma" toplumun kurulmasında en etkin faktörlerin başında gelmektedir. İnsanlar birbirlerine benzeyenlerle birarada yaşamak ister. Birbirlerine benzeyen insanların, ortak değerleri paylaştıkları bir politik yapı oluşturması politik etkinliğin ana motivasyonudur. Politika arenasında din herzaman için başat ve belirleyici neden olmuştur.

Nasıl dinsiz toplum tarihte olmamışsa, isteyin veya istemeyin, din siteden hiçbir zaman dışarılmamıştır. Dışarılamaz, çünkü her sosyal olgu gibi o da politikaya yansıyacaktır. Yukarıda sözünü ettiğimiz sosyal mahiyetteki değerler bölüşümü ve paylaşımında, değerleri algılama ve yorumlamadaki rölativite paylaşım grupları oluşturur. Paylaşım grupları belli bir değer modeli önererek, bu modele göre sitenin biçimlenmesini isterler. Bu öneri politiktir, iktidar ve güç mücadelesinin çekirdeğidir. Tarih boyunca site içerisinde din, bir değer- kültür paylaşımı olarak en güçlü sosyo-politik itici faktör olarak karşımıza gelmektedir.

DİN- BİLİM- FELSEFE VE ÖZGÜRLÜKLER

Bir sisteme bağlanma olarak din, sürekli olarak özgürlüğünü isteyen ve belki de özde özgür olan bireyi esarete mi sokmaktadır? Dinin öngörmüş olduğu sistemin içerisine girmek, Tanrısal buyruklara harfiyen uymak, uymadığı taktirde yaptırımla karşılaşmak özgür bireyi köle, kul haline mi ge-

tirmektedir? Bu metafizik sorunun kuşkusuz politik bir yansıması da olacaktır. Metafizik değerleri biçimlendirir, değerler de politik tercihleri.

Bağlanmayı öngören ve bunu politik arenaya sokan inanç kurumları, inanca dayanan politik parti veya ideolojiler otoriter, hatta totaliter bir "nizamı"mı hedeflemektedirler? Onlar demokrasinin nimetlerinden yararlanarak, özgürlüklerimizi ileride baskı altında mı tutacaklar? Takiyye mi yapıyorlar? Demokrasiyi kullanıyorlar mı? Özgürlüğümüzü yok edecek insanlara demokratik haklar vermek, kendi kuyumuzu kazmak mı?

Bazı istisnalar dışında, tarih genelde göstermiştir ki teokratik rejimler, kendi inancında olmayanlara ya hiç özgürlük tanımamışlar ya da sadece sınırlı bir ibadet hakkı vermişlerdir. O halde, dinsel söylemlerle gelenlere özgürlük tanımak geriye dönüş olur mu? Yüzyıllar boyunca teokrasi karşısında verilen mücadelede kazanılan demokratik haklardan vazgeçme değil midir bu tür "safdil demokrat" tutum?

Bu tür bir düşünce kuşkusuz hiç de yabana atılamaz. Ama demokrasinin tanımı içerisinde her türlü düşünce ve inanca yer verilmesi ana ilkedir. Özellikle çoğulcu demokrasilerde, açık ve kesin bir biçimde totaliter ve otoriter yapıları öngörmeyen her politik eğilime örgütlenme, iktidara aday olma özgürlüğü tanınmaktadır.

"Dinlerin doğasında sisteme bağlanma olduğuna göre, dinsel eğilimini belirten her siyasal kuruluş, politika arenasından uzaklaştırılmalıdır" biçiminde bir eğilim ve görüş son dönemlerde bir hayli yaygınlaşmıştır.Bu eğilim "militan demokrasiden" söz etmekte ve faşist ve nasyonal sosyalist partilerin politik arenadan dışlanmasının demokrasinin ruhuna ters düşmemesi gibi totaliterliği içeren dinsel politik eğilimlerin de partileşmemesini, partileşenlerinin kapatılmasını istemektedir.

Militan demokrasinin mantığında iki husus gözardı edilmektedir:

Birincisi faşizm ve nasyonal sosyalist eğilim tamamiyle politik bir eğilimdir. Sosyal "doğanın" ürettiği bir ideoloji değildir. Başka bir anlatımla din zorunlu olarak her türlü sosyal ortamda, sosyal *"doğada"* mutlaka ortaya çıkar. Oysa üstün ırka temelli nasyonal sosyalizm ve faşizm "doğal bir sosyallik" değildir, üretilir. Bir başka anlatımla artifisyeldir, yani yapaydır. Nasyonal sosyalizm üstün ırk nazariyelerine dayanan, bilimsel hiçbir tutarlılığı olmayan, açıkca kendilerine göre "aşağılık" kabul ettikleri ırkları yok etmeyi hedefleyen bir doktrindir. Genellikle dini de kendi siyasetlerine alet etmişlerdir ama dinler özleri itibariyle bu eğilime cevap vermemektedirler. Kutsal devletçi faşizm insanları bir hücre olarak görüp, "canım-malım, kanım kutsal devletim, vatanım için feda olsun" anlayışı içerisindedir. Nasyonal-sosyalizm ve faşizmde objektif gerçeğe dayalı bir gerekçe yoktur. Birey, ege-

men gücün bir fedaisi konumundadır. Tarihte görülen teokratik devletler, aslında dini siyasete alet eden "faşist devletlerdir".

İkincisi dinlerin özgürlükçü yorumları vardır. Faşizme kayan yorumlar tarih boyunca etkili olmuştur ama, aynı tarihsel süreç içerisinde bireysel özgürlüğü ön plana çıkaran, mistik bir anlayış içerisinde tanrı- doğa- insan bütünlüğünü savunan teolojilerle de karşılaşılmıştır. Din mutlaka totaliter değildir. Yorumlar dini totaliter hâle getirmiştir. Faşizm ve nasyonal sosyalizmde bireyin adı asla yoktur, ama bireyi ön plana çıkaran dinsel yorumlar da vardır. Özgürlükçü din yorumlarının büyük cemaatler kurduğu da bilinmektedir. Kaldı ki totaliter din yorumları karşısında özgürlükçü din yorumlarını, demokratik ortamlarda alternatif olarak ortaya çıkarmak yobazlıkla mücadelede en etkili yol olduğu bilinmektedir.

- Pozitivist bir bakış içerisinde denilebilir ki, dinin hiçbir bilimsel tabanı yoktur. Bilimsel olmayan bir sosyal olgunun kitleleri yönlendirmesine izin mi vereceğiz? Ama felsefe de bilim değildir. Felsefe tıpkı matematik gibi bilim üstüdür, bilime yol gösterir. Dinde de tıpkı felsefede olduğu gibi ontolojik, epistemolojik, gnozeolojik, aksiyolojik sorunsallar mevcuttur. Bu konular dinde de, felsefede de bilim üstü ve bilim dışı yöntemlerle ele alınmaktadır. Bilim sadece yardımcı olmaktadır. Dinde önsellikle Tanrı'dan yol alınmaktadır. Felsefe zorunlu olarak Tanrı'dan başlamaz. Ama felsefe Tanrı'yı da sisteminin içerisine dahil edebilir.. Bu analiz göstermiştir ki, bilim bağlamında karşılaştırdığımızda mahiyet itibariyle din ve felsefe aynı konumdadır.

Felsefeyle aynı konumda olan dini, inanç özgürlüğü ve uzantılarını, nasyonal sosyalizm ve faşizmle bir tutarak yasaklama yönüne giden "militan demokratların" felsefeyle pek uğraşmadıklarını bilmekteyiz. Onlar " felsefenin sefaletinden" söz edebilirler veya "entel" görünmek için " kuşkusuz felsefe önemlidir, beyin cimnastiğidir, yapılsın, ama fazlası da kafa karıştırır" derler..Bunları söylerken aslında düşünceden nefret ettiklerini ortaya koymaktadırlar. Tıpkı dogmatik, yobaz dindarlar gibi onlar da ideolojik dogmaların dışına çıkamamaktadırlar, kalıplara bağlı kalmaktadırlar.

Felsefe ve dini bilim ölçütüyle incelemeyi sürdürdüğümüzde şu hususlarla karşılaşmaktayız:

Felsefede de, dinde de, bilimselliğin temelini oluşturan nedensellik ilkesi yoktur. Nedenselliğin olmadığı bir başka yer de sihir ve büyüdür. Bilindiği gibi nedensellikte, doğa ve toplumda oluşan olaylardaki sebep-sonuç ilişkisinin kanıtlanması gerekir. Deney ve başka yöntemlerle bu husus kanıtlanmadığı taktirde yapılan açıklamalar bilim dışıdır. Su ısıtıldığında, 100 C ulaştığı taktirde kaynar. Suyun ısıtılması, kaynamasının nedenidir. Deneylerle bu ortaya konur ve her zaman için geçerliliği söz konusudur. Her şeyin bir ne-

deni vardır. Bilimsel mantık rasyoneldir, akıl ve deneyle hakikate ulaşır. Felsefede, dinde ve büyüde bu mantık yoktur.

Dinde nedensellik mantığının olmaması veya nedenselliği sosyolojide aramamaları pozitivistlerin inanç boyutunu sosyal olgu olarak görememeleriyle sonuçlanmıştır.. Onlar belki de kendileriyle tutarlıdırlar, çünkü pozitivizm inancı yadsır. Yadsıma psikozu sosyal olgunun varlığını görememe aşamasına onları getirebilir. Ama, şöyle veya böyle yüksek tahsil almış sözde aydınlarımız, aynı gerekçeyle dini yadsırlarken, bakarsınız büyüye veya astrolojiye sarılmışlardır. Astroloji de bir inanç biçimidir. Deney ve gözlemle gök taşlarının insan ruh ve davranışını etkilemesi kanıtlanmamıştır. Astrolojide de kanıtlanmış bir nedensellik, tüm zamanlar için genel geçerlilik yoktur, bilim değildir. Fala, büyüye inanan, yatırlara giden birçok sosyal bilim tezgahından geçmiş "aydınımız" mevcuttur, ama görürsünüz ki onlar için "din" ve özellikle "islâm dini" tukakadır.

Dinde özgürlüğün çatıştığını ifade edenler tarihe baktığımızda haklı görülmektedirler. Bunda kuşku yoktur. Ancak dinsel olmayan ideolojilere dayalı devletler de özgürlük sağlamamışlardır. Attila'nın devletinde özgürlükler var mıydı? Hunların dini doğrudan ideoloji olarak ele almadıkları bilinmektedir. Vandallar, Vizigotlar, Sakalarda dinsel toplum yapısı yoktu. Dönemlerine bakıldığında, paylaşılan bir inanç çerçevesinde kurulan Hıristiyan devletlerde insanlar, onlara göre daha özgürdü, haklar bir anlamda güvence altındaydı. XX. yüzyılın " dinsiz devletlerinde", nasyonal sosyalist-faşist ve komünist ülkelerde özgürlük hiç yokken, Jüdeo-kretiyen geleneğe sahip ülkelerle, Türkiye'de onlara nazaran çok daha özgürlükçü bir ortam mevcuttu.

Otoriterliği dinsel temellere dayandırmak yanlıştır. Özgürlüklerin dinle bağdaşması zaman sürecine bağlıdır. Batı Dünyası "dini siteden dışlamadan" bu bağdaşımı gerçekleştirmiştir. Uygarlık ve kültür açısından henüz Batı'yı yakalayamayan İslâm ülkeleri açısından sabırla beklemekten başka çare yoktur. Süreci hızlandırmanın ön koşulu demokrasiye inanmak ve sosyolojinin ve tarihin verilerinden habersiz bir tutumla "İslâmı siteden dışlamaya" kalkmamaktır. Mahiyeti ne olursa olsun din her zaman sitenin içindedir ve her dinin özgürlükçü ve totaliter olmak üzere iki türlü yorumu vardır.

Özgürlükçü yorumları diriltmek için özgürlükçü ortam gerekmektedir. Özgürlükçü ortam içerisinde genel felsefe, sosyoloji, karşılaştırmalı dinler tarihi, kelam (İslâm felsefesi), hukuk ve devlet felsefesi kuramları kitlelere anlatılmalıdır. Eğitimde doğa bilimleri kadar sosyal bilimlere de yer verilmeli, mekanik kafalar yerine analize yönelen beyinler artırılmalı ve geliştirilmelidir.

DİN OLGUSUNU POLİTİKADAN VE KAMUSAL ALANDAN DIŞLAMAK

Din olgusunun, site içerisinde önemli ve etkili bir yeri olmasına rağmen politika dışında tutulması arzulanmaktadır. Dini site içerisinde "ayraca alma" yaygın bir eğilimdir.

Din olgusunu, sosyal boyutunu göz ardı etmek basite indirgemenin babası J. J. Rousseau'dur. Aslında Rousseau'da, din olgusu iki ayrı biçimde karşımıza gelmektedir. Birincisini "*Profession de foi du vicaire savoyard* -" yapıtında görmekteyiz ki "Toplum Sözleşmesi"nde de ikincisiyle karşılaştırılmalı olarak değinilmiş bulunmaktadır. Ana hatlarıyla bu karşılaştırma şöyledir: Bilmek gerekir ki iki türlü din olgusu vardır. Birincisini bireyin dini, ikincisini ise vatandaşın dini olarak tanımlayabiliriz. Bireyin dininin tapınağı, mihrabı, ritüeli, biçimi yoktur. Bu konumuyla din Yüce Tanrı'nın insanı uymakla yükümlü kıldığı ebedî ahlâk kuralları olarak karşımıza gelmektedir. Bu versiyonuyla din, gerçek bir teizmdir, kutsal doğal hukuk olarak deyimlenebilir, Kutsal Kitab'a, İncil'e dayanır. İkincisi ise, belli bir ülkede kendi tanrıları, patronları, koruyucuları, vasileri olan bir yapıdır. Belli dogmalar, kurallar, ritüeller, inanç biçimleri bu site içerisinde yasa olarak insanların karşısına gelir. Bunlara uymak zorunludur. Bu inanç biçimine pozitif veya kutsal sivil hukuk düzeni denilebilir.

Görülüyor ki, Rousseau'da birinci tanımıyla din tamamiyle bireyseldir ve İsa'nın yüreklere yolladığı mesajdır. Sivil veya pozitif kutsal hukuk diye adlandırdığı din ise belli bir ülkeye ait olan, belli bir ulusu ilgilendiren tarihsel ve deneysel (amprik) bir olay olup normatif niteliktedir. İkinci versiyonuyla din toplum sözleşmesi içerisinde adalet kavramıyla kutsallığı birleştirmektedir. Böylelikle hukuk normlarına uyma operasyonuna manevi yaptırım getirmektedir.

Her şeyden önce, şunu belirtelim ki, dinin böyle ikiye bölünerek açıklanması bir hayli yadırgatıcı olup, dinin sosyal yapısını, bireysellikle toplumsallık arasındaki enteraksiyonu görememek demektir.

Kuşkusuz din olgusu farklı bakışlar içerisinde alınabilir. Örneğin Kant'ın önerdiği gibi rasyonalite ölçütünden hareketle, batıl inanca dayanan- ahlâksallığa, etik değerlere dayanan din ayrımı yapılabilir. Veya Bergson'da olduğu gibi biçimi öne çıkaran statik din-mistik din farklılığı ortaya konulabilir. Kant'da ve Bergson'da bir ayırım kriteri vardır.

Rousseau'da böyle bir kritere rastlamıyoruz. Rousseau'cu ayırımda dinin özünden, mahiyetinden hareket etme kaygısını göremiyoruz. Her insanda bireysel olarak bir vicdan, öteki dünyayla iletişim kurma olgusuna rastlanabilir. Bu sezgisel olgu din değildir. Din olması için kurumsallaşması, sisteme

bağlanması gerekir. Dinin geleneği, kalıpları vardır.Rousseau'daki birinci tanımıyla din sadece duygular yumağından ibarettir. Bireysel ruhlarda her türlü duygular olabilir, değişik sezgiler ortaya çıkabilir. Bunların hepsine din denmesi olanaksızdır. Dinlerde saltlıkla kurum ve sistem mevcuttur. Kurum ve sistem ise sosyal bir olgudur. Başka bir anlatımla Rousseau, dinin kurucu elemanlarından hareket etmeden analizini gerçekleştirmektedir.

Rousseau'cu bireysel duyguların dini-sivil ayrımı, din bağlamında jakoben tutumu gündeme getirenlerin temel mülahazası olarak karşımıza gelmektedir. Onlar da "bireysel duygulara biz karışmayız, isteyen istediğine inansın" demekte, o sitenin ideolojisine ters düşen uygulamaları, dinsel yansımaları törpüleme yönüne gitmektedirler. Böylelikle siteye yansıyan sosyabiliteyi görmek, anlamak istemekte, sosyolojinin mantığına, sosyal bilimlerin verilerine ters düşmektedirler.

Fransız Devriminden sonra, Rousseau'nun bu görüşlerinin etkisinde kalan jakobenler din olgusunu tamamiyle bireysel platforma çekmeye çalışmışlar, " katolikliği siteden dışlamaya" kalkmışlardır. Bu eğilimde Eski Rejim'e, onun teokratik yapısına karşı duyulan antipati ve tepki de kuşkusuz önemli rol oynamıştır. Rousseau'nun din olgusunda yapmış olduğu ikili ayırım onlara çok uygun gelmişti. Sosyolojik etüt ve analizlerin olmadığı, din olgusunun sosyal niteliğinin bilinmediği o çağlarda, böyle bir tutum yadırgatıcı olmayabilir. Ancak günümüzde sosyal bilimlerin verilerini dikkate almamak ve ütopik, gerçekçi olmayan Rousseau'cu analizlere sarılmak bilim dışı bir tutum olup duygusallığın ifadesidir.

Fransız devrimi sonrası, böylelikle din politik arenanın dışına itilmiş, onun yerini belki de Rousseau'nun "sivil dini" almıştır. Nitekim "devrim ideolojisi" kutsallık gibi ortaya konmuş, devrimin ideolojisini benimsemeyenler giyotine gönderilmiştir. Eşitlik, özgürlük, kardeşlik ilkeleri devrim ideolojisinin amentüsü olurken, bu kavramların Tanrısal Boyuta dayandırılan teolojik analizleri görmezlikten gelmişlerdir.

Daha Napoleon Bonaparte döneminde, yanlış tutum farkedilmiş ve Papalıkla dinsel barışı içeren bir Konkordato- *Concordat*" imzalanmıştır.

Fransa'da Üçüncü Cumhuriyet ise, daha da keskin bir biçimde, sosyal olgu olarak din gerçeğini görmek istememiş ve 1905 yılında Combes Yasasıyla dini tamamiyle bireysel sfere itme çabalarını göstermiştir. Manastırların, Kilise'nin Konkordato'ya dayanan hukuksal statüsünü tanımaktan vazgeçilmiştir.. Her sosyal olgu gibi manastırla *de facto* olarak varlığını sürdürmüşlerdir. Tekke ve zaviyelerin, tarikatların kapatılmasından sonra Türkiye'de yaşanan olayların benzerini, Fransa III. Cumhuriyet döneminde yaşamıştı. Farklı olarak Fransa bu tür kurumları tamamiyle görmemezlikten gelmemiş, onları dernek statüsüne benzer yapıya getirmiştir.

Din olgusunu sadece bireysel sfere atmak, toplumsal niteliğini görmemek bilim dışı bir tutum olup tarihsel ve felsefî verileri de reddetme anlamına gelmektedir. Felsefede ve tarihte, olayları ve düşünceleri teolojik analizler olmadan anlamak ve anlatmak söz konusu değildir. Din sadece bireysel sferde kalmış olsaydı, din savaşları olmazdı. Filozoflar, evreni tüm boyutlarıyla anlamaya çalıştıklarında karşılarına gelen ilk sorunsal varoluşun mahiyetidir. Varoluşun mahiyetiyle ilgili açıklamaları kurumsal dinlerin din adamları gündeme getirmiştir. XX. Yüzyıla kadar filozofların büyük bir bölümünün kurumsal dinlerin din adamları olduklarını görürüz. Kurumsal yapısıyla din tarihi de felsefeyi de etkilemiştir.

Din olgusunun varlığını, önemini kavrayamamak, ancak sosyabilite içerisinde inanç boyutunun varolabileceğini görememek evrensel kültüre yabancılaşmak demektir. "Sosyologlar ne derse desin biz dini siteden atacağız" anlayışı sosyolojiye, sosyal bilimlere önem vermeyen ütpik, bilim dışı bir tutumdur. Düşünenler için ütopyayı ifade etmektedir, militarist jakobenler açısından ise faşizan bir yaklaşımdır.

Dinin siteden atılamayacağını anlayanlar, inanç boyutunu kamusal alanın dışına itme eğilimi içerisine girmişlerdir. "Birey dilediği gibi ibadetini yapsın, dilediği dinsel grubun içerisinde bulunsun, ancak inanç biçimini kamusal alana yansıtmasın" sözü bu eğilimin ana ilkesi haline gelmiştir. Başka bir anlatımla, bu tutuma göre birey devlet kurumlarında inancını ortaya koyamaz, çünkü devlet lâiktir. Lâik devlet içerisinde dinsel inancı yansıtmak politik bir tutumdur. Lâik devlette, politikayı dine dayandırmak olmayacağına göre, kamusal alanda dinsel kılık-kıyafet ve sembollerin yeri olamaz.

Her şeyden önce kamusal alanın ne olduğu ve bu alanda tarafların hangi konumda bulunduğunu iyi saptamak gerekir.

Kamusal alan kuşkusuz devlet faaliyetinin ortaya çıktığı alandır. Devletin yasama, yürütme, yargı faaliyetini gerçekleştirdiği yerler kamusal alanlardır. Polis teşkilatından eğitime kadar doğrudan veya dolaylı olarak kamu faaliyeti gösterilen her yer kamusal alan niteliğini taşır. Özel kişiler tarafından yürütülse bile, eğitim, toplu taşıma vs. faaliyetlerini gerçekleştiren alanların tamamı kamusal alan olarak nitelendirilmektedir. Kamusal alan içerisinde devlet veya devlet adına, onu bir anlamda temsilen bireye hizmet verilmektedir. Devletin ana amacı, o devleti kuran insan unsuruna hizmet taşımak, onun hak ve özgürlüklerini güvence altına almaktadır. Başka bir anlatımla devlet, kamusal alan içerisinde bireye hizmet vermekle mükelleftir. Devlet bireyin bir anlamda "hizmetkârıdır". Devletin varlığı, o ulusu, o ülkeyi kuran bireylere hizmetle meşruiyet zeminine oturur. Devlet bireyin doğal hak ve özgürlüklerini sisteme sokma ve güvence altına almakla yükümlü bir kuruluştur. Devletin amacı bireyin esenliğidir. En azından liberal, özgürlükçü,

doğal hukuk doktrinini hukuk felsefeleri olarak kabul eden Batı Demokrasilerinde devlet bu konumdadır.

Faşist, nasyonal sosyalist devlet anlayışında ise birey devlet için vardır. Birey devletin bir hücresidir, bireyin canı, malı, tüm varlığı devletine armağan edilir.

Batı Demokrasilerinde kamusal alan bu özgürlükçü, liberal, bireyci mantık içerisinde ele alınmaktadır. Kamusal alanda bir yanda hizmet veren devlet, kamu kuruluşu, öte yanda ise hizmetten yararlanan birey vardır. Hizmet veren kişi devlettir, devleti temsil eder. Devlette bir sistem, bir düzen, "intizam-nizam" mevcuttur. Bu düzen biçimsellik içerisinde kendini belirtir. Biçimsellik devletin ve hukuk düzeninin ana unsurlarından biridir. Bu durumda devlet hizmeti veren kişi, devleti temsil ettiğinden düzenin kurallarına uygun hizmet verecektir. Lâik devlette de kamu hizmeti veren kişinin lâikliğe uygun davranması, giyim ve kuşamını lâik esaslara göre ayarlaması, dinsel inancını hizmette yansıtmaması beklenebilir. Buna bağlı olarak lâik devlet, kamu hizmeti verenler için bir "giyim-kuşam yönetmeliği" düzenleyebilir.

Kamu hizmetinden yararlanan kişi açısından yukarıdaki mülahazaları yürütmemiz söz konusu olamaz. Kamu hizmetinden yararlanan kişi "bireydir". O devleti temsil etmemektedir. Onun varlığı için kurulan devletten sadece hizmet almaktadır. Hizmet alırken, bireyselliği açısından hiçbir biçim gerekmez. Hizmet alırken inançlarını, ideolojisini de ortaya koyacaktır. Yukarıda bir çok yerde belirttiğimiz gibi site değer üretme ve paylaşım yeridir. Değer üretme ve paylaşma politik bir konumdadır. Üretilen değerlerin yapısı, biçimi, paylaşım modeli demokratik toplumlarda özgürce ortaya konur, özgürce tartışılır.

O halde devlet temsil edilirken din ve inanç boyutunda bazı sınırlamalar, düzenlemeler olabilir, ama devletten hizmet alan ve hizmet bekleyen bireyin inancına, inanç anlatım biçimine demokratik toplum yapısı içerisinde yasaklamalar getirilemez.

Sonuç

Din-inanç özgürlüğü ve site konuları ele alınırken hukuk felsefesi ve hukuk sosyolojisinin verilerini gözden geçirmek gerekmektedir. Devletin dayandığı meşruiyet ve egemenlik zemini nedir?

Devletimiz eğer marksist-leninist-maoist ideoloji içerisindeyse, meşruiyet ve egemenlik işçi sınıfının esenliği ve iradesinde aranıyorsa sorun kolaylıkla çözüme kavuşmuştur: "Din toplumun afyonudur", yokedilmelidir. İnsanların ruhu üretim aşkının getirdiği sembollerle, işçi sınıfı kültüyle, devlet ileri gelenlerinin heykel ve resimleriyle, "yoldaş önderlerin" karizmalarıyla tat-

min edilir. Üreten ve doyan işçi özgürdür, o ancak sınıfı içerisinde bir değerdir. İnanç ve din sınıf olgusunun getirdiği yapay kurumlardır. Sınıfsız toplumda din ve inanç da olmayacaktır.

Milliyetçi-toplumcu (nasyonal sosyalist) ve faşist ideoloji içerisinde sorun yoktur. Devletin meşruiyet zemini kutsal ideolojisindedir. Seçilmiş ırk veya ulus kutsal bir devlet kurmuştur, birey kutsallığı eleştirirse yok olur. Kutsal devletin benimsediği ideoloji ve teoloji de kutsaldır. Tanrı zaten özellikle o ulusu seçmiştir ki, iradesi tüm dünyaya etkili bir biçimde yayılabilsin. O din ve ideolojinin dışına çıkan din, inanç vs'ye asla ve asla, ifade özgürlüğü tanınamaz.

Teokratik devletlerde sorun tümüyle çözüme kavuşturulmuştur. Diğer dinlerin mensupları zındıktır, münkirdir, mülhidtir, münafıktır, gâvurdur, mürtettir. Yok edilmeleri vaciptir. Onlar Deccalin çocuklarıdır. Allah'a, Yehova'ya, İsa'ya, Kutsal Ruh'a, Kuran'a, İncil'e, Tevrat'a inanmamaktadırlar. İnançlarını ifade etmek ne demek!? Ya katledilirler, ya da zorla imana getirilirler.

Din ve inanç özgürlüğünün sitedeki görünümü bağlamında en zor sınavı galiba biz vermekteyiz.

Asla asla nasyonal sosyalist-faşist değiliz. Bazıları kutsal devlet felsefesini savunsalar da, bakmayın onlara. Ulus- devlet kurulurken bu tür eğilimler olacaktır.

Yıllarca "komünistler Moskova'ya" demişiz, komünizmle mücadele dernekleri kurmuşuz, sosyal demokratları bile "kripto-komünist" (bugünkü deyimle takiyyeci komünist) olmakla suçlamışız.

Teokrasiden yana olmadığımız kuşku götürmez, " elhamdülillah lâikiz".

Batılı olmak istiyoruz, "biz zaten Akdeniz'liyiz" diyoruz. Batı'ya hayranızdır. Özgürlüklerden yanayız. İşkenceye, kötü muameleye karşıyız. Ama konu düşünce özgürlüğü ve uzantıları, inanç özgürlüğü ve uzantılarına gelince "militan demokrat" kesiliriz, "demokrasilerde demokrasiyi yok etmeyi amaçlayan görüşlere yer yoktur, her rejim kendini savunur" demek suretiyle bir dönem marksizmi yasaklamışızdır, bugün de aynı gerekçeyle din ve inanç özgürlüğüne sınırlar getiririz.

Acaba gerçekten Batı'lı mıyız? Biz neyiz? Yoksa kripto faşist miyiz?

Devlet ve Feminizm



Martin Kazmaier, *Horst, Sixty Years of Photography*, 1991.

FEMİNİZMDEN KADIN ÇALIŞMALARINA- DEVLETİN FONKSİYONU

Nurgün Oktik* & Füsun Kökalan**

GİRİŞ

Hobbes, 1651'de devletin ve egemenin tanımını yaparken eril bir tanım yapmaktaydı. Özellikle, sözleşmeyle kazanılan pederşahi egemenliği "soyla kazanılan" egemenlik hakkı olarak tanımlamakta ve soyun sürmesi için "tanrının erkeğe yardımcı verdiğini" ve "eşit ölçüde iki ebeveynin" olduğunu vurgular. Ancak, çocuk üzerinde egemenliğin hem erkek hem de kadında eşit ölçüde olmasının mümkün olmadığını ve genellikle babanın lehinde olduğunu vurgularken, "devletlerin analar tarafından değil babalar tarafından kurulduğunu" iddia eder (Hobbes, 1992; 139-148). 17. yüzyıldan günümüze devletin yapısında ya da algılanışında pek de büyük bir değişim yaşanmamıştır. Devlet ve güç kavramı bu gün de eril bir anlam taşımakta ve kadının bu oluşumdaki konumu ikincil olma özelliğini halen içermektedir. Modern toplumda kadının yerinin neresi olduğu tartışması geleneksel toplumlardan pek de farklı bir konumda değildir. Kadın, hane halkının üretim ve yeniden

* Y. Doç. Dr. Nurgün Oktik, Muğla Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.
** Arş. Gör. Füsun Kökalan, Muğla Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

üretim faaliyetleriyle ailenin sürekliliğini sağlayan bir birey durumundadır. Oysa, modern toplumda devlet, eşit haklara sahip, üretken ve devletin sürdürülmesini sağlayacak vatandaşlara gereksinim duyan bir oluşumdur.

Bu çalışmada feminizmden kadın çalışmalarına kadar oluşan yelpazede devletin fonksiyonuna ya da fonksiyonsuzluğuna genel olarak ve ülkemiz özelinde bakılarak, batılılaşma ve modernleşme hareketi içerisinde kadın ve kadınla ilgili araştırmaların nasıl bir değişim çizgisi izlediği irdelenecektir. Özellikle modern vatandaş yaratma projeleri içerisinde kadının konumu ve bu konuma yüklenen anlamlar göz önüne alınarak dünyadaki kadın hareketleri ile ülkemiz kadın hareketlerinin ortak ve karşıt yanlarına kısaca bakılacaktır. Kadın hareketlerinin devlet eliyle desteklenmesi sonucu nasıl bir dönüşümün sağlanacağı ve kadınların bu dönüşümlerden ne tür bir pay alacakları ayrıca bu çalışmada sorgulanacaktır.

Feminizm ve Kadın Hareketi

Genel olarak, feminizmin ortak anlamını ya da kabul gören bir tanımını yapmak oldukça güçtür. Kadınların, değişik süreç ve ortamlarda sorunlarının, kültürel konum ve politik amaçlarının farklı olması bu tanımı güçleştiren temel nedendir. Dolayısıyla da sayısız feminist hareket, eylem ve anlayış geliştirilmiştir. Bu farklılıklara rağmen, feminizmi anlamak için "toplumsal hareket" kavramına kısaca göz gezdirmek gerekmektedir. Toplumsal hareket; "toplumsal bir değişme sağlamak amacıyla girişilen kolektif bir etkinlik olup, yerleşik iktidar yapısına, yerleşik norm ve değerlere karşı yöneltilen bir protesto olarak anlaşılmaktadır" (Tekeli, 1995; 30). Bu bağlamda da Michel'in feminizmi: "kadınların kendi aralarında bir dayanışma yaratarak, erkek egemen dünyanın norm ve değerlerine, cinsiyetçi politikalarına karşı başlatmış olduğu mücadele" olarak tanımlaması genel bir çerçeve olarak kabul edilebilir (Michel, 1995; 6).

Kadın hareketi, kadınların erkeklerle eşit konuma ulaşmak istemesiyle başlamıştır. Farklılığın eşitliğe engel oluşturmadığı anlayışından yola çıkılarak, cinsiyete dayalı hiyerarşinin sarsılıp, cinsel rollerin ve erkek egemenliğini içeren iktidar kavramının sorgulanıp, yeniden düzenlenmesini amaçlamaktadır. Feminizm, kadın ve erkek ilişkilerini dengelemek anlamında edindiği amaçlar ve çözüm yolları ile kışkırtıcı ve eleştirel bir nitelik taşırken; kadın hareketi, kadının sorunlarına eğilen ve toplum içinde dışlanışını, aşağılanışını, ezilişini ve kendine yabancılaştırılmasını sergileyen ve bu durumun düzeltilmesi için var olagelen ataerkil kavram, norm ve değerlerle mücadele etmeyi amaçlayan bir toplumsal hareket olarak algılanmaktadır (Rowbotham,1984; 71).

Feminizm, erkek egemen dünyanın kavramlarını sorgulamayı amaçlarken, kadınların hayatta karşılaştıkları bir takım zorlukları önlemek amacını da taşımaktadır. Kadınlar, gündelik yaşamda karşılaştıkları ve bir anlamda erkekler tarafından sömürülmeleri sonucunda yaşadıkları tehdit, aşağılanma, saldırı ve tecavüz gibi bir çok tedirgin edici unsur dolayısıyla da feminist hareket içerisinde yer almaktadırlar. Feminist hareket içerisinde yer alan bir çok kadın gerçekte kendini yeni bir toplum kurmaya adamış olan kadınlardan çok, içinde bulundukları kötü durumu düzeltmek amacını taşımaktadır. Bu nedenle feminist hareket, kadınların kendi konumlarını sorgulamak istemelerinin yanı sıra, yaşadıkları günlük yaşam sorunlarından da kaynaklanmaktadır (Türche, 1995; 294).

18. yüzyılda İngiltere'de doğan ve cinsler arasındaki eşitliği kadın haklarının genişletilmesiyle sağlamaya çalışan bu toplumsal hareket, binlerce kadını bilinçlendirip, kendi örgütlenmelerini oluşturmaya teşvik etmiştir. Tarihsel süreçte görülen diğer toplumsal hareketler gibi kadın hareketi de iktidara ve egemen güce meydan okumak amacında olup erkek iktidarına karşı çıkarak, erkekler tarafından kendilerine sunulmuş ve hatta zorla kabul ettirilmiş olan değerleri değiştirmek amacıyla oluşturulmuştur.

Kadın hareketiyle gündeme gelen feminist teorilerin oluşturulmasındaki temel amaç ise kadınların erkekler tarafından biçimlendirilmemiş yaşam ve düşünce tarzlarını, dillerini araştırıp geliştirerek bu gerçekliğin erkekler tarafından kabul edilmesini sağlamaktır (Ramazanoğlu, 1998; 77-78).

Feminist teori, günümüze kadar üç aşamadan geçerek gelmiştir. Feminist teorinin ilk aşaması, erkek egemen ideoloji ile mücadele etmektir. Bu aşama, kadın çalışmaları alanı kurma çabaları ve sosyal bilimlerdeki erkek merkezli yönelimin eleştirisinden oluşmaktadır. Böylece feminist teori ile kadınlar, sosyal bilimlere karşı ilk meydan okumayı sağlamış ve kadınları tarihsel, toplumsal, ekonomik ve politik aktörler olarak görünür kılan çok sayıda çalışmanın üretildiği bir dönemi başlatmışlardır. İkinci aşamada feminist teori, kadınların ezilmesini açıklamaya çalışmıştır. Bu anlamda da cins eşitsizliğini açıklayan liberal, marksist, varoluşçu, gibi feminist teori anlayışları geliştirilmiştir. 1980'lerden sonra ise radikal olan feminist teoriler yerini kadın ve toplumsal cinsiyet çalışmalarına bırakmaya başlamıştır (Kandiyoti, 1995; 126).

18. yüzyılın başlarından itibaren meydana gelen önemli yapısal değişmelerle birlikte kadınların konumlarında da değişmeler yaşanmaya başlanmıştır. 18. yüzyıldan itibaren kurulmaya başlayan akademilere kadın öğrenciler de alınmıştır. Kadınların, yoğun bir biçimde katıldıkları kitle hareketleriyle tarih sahnesine çıkmaları ise 1789 Fransız Devrimi ile gerçekleşmiştir. Fransız Devrimine aktif bir şekilde katılan kadınlar, "İnsan Hakları Beyanna-

mesi"nin onları içermemesi nedeniyle, harekete geçmişlerdir (Tekeli, 1982; 69-70). Bu durum, kadınlar arasında ortak bilinç yaratırken, örgütlenmelerine neden olmuştur. Kadınlar adına asıl değişme ise Fransız Devriminden sonra gerçekleşmiştir. 1792'de kadınlar vatandaşlık kimliğine sahip olmuşlardır. Boşanma hakkı ve kadın erkek eşlerin yasalar önünde eşit konumda olmaları sağlanmıştır (Bendason; 56). Toplumsal ve düşünsel alanda bu gelişmeler yaşanırken, tarihin ilk feministi olarak kabul edilen Olympe de Gouge 1791 yılında 17 maddeden oluşan "Kadınların ve Kadın Haklarının Açıklanması" adlı bildirisini Paris Komününde yayınlamıştır (Michel, 1995;48). Bu bildiride Gouge, bir kadınlar meclisi kurulmasını, tüm kadınlara oy hakkı tanınmasını talep etmekteydi. Gouge'e göre "kadınların giyotine ve idam sehpasına çıkma hakları varsa, konuşmacı olarak da kürsüye çıkma hakları" olmalıydı. Kadın hakları anlayışına sıkı sıkıya bağlı olan Gouge söylediği bu sözden dolayı 1793 yılında giyotin ile idam edilmiştir (Bendason, 35). Ardından gelen 1848 Devriminde, küçük burjuva meslek kadınları ile entelektüel kadınlar arasında ilk defa bir dayanışma yaşanmıştır. Kadınlar, 1848'de New York'ta Senece Falls'da ilk kadın hakları konvansiyonunu oluşturmuşlardır (Tekeli, 1982; 74-75). Bu konvansiyon, kadınların eşit haklara sahip olmalarını ve kadınlara oy hakkı verilmesini savunuyordu.

Feminist teorinin hazırlık aşaması olarak kabul edilen bu dönem ile birlikte kadınlar, tarih sahnesinde ciddi anlamda ilk defa seslerini duyurmaya başlamışlardır. Bu dönemden sonra kadınlar adına varolan olumsuz koşulları ortadan kaldırmak ve kadınları tarihte görünür kılmak adına, kadınlar tarafından çeşitli teoriler geliştirilmiştir. Bu teoriler, farklı ideolojik yaklaşımlardan kaynaklanıp, farklı bakış açılarına sahip olmalarına rağmen, temelde, kadının toplum içindeki konumunu yükseltmek adına, eleştirel, sorgulayıcı, ideolojik ve feminist bir bakış açısına sahiptirler.

Tarihsel süreçte feminist teorilerin başlangıcı olarak kabul edilen Liberal feminizm, kadınların ezilmelerinin nedenlerini, kadınların kamusal alana girmelerini engelleyen geleneksel değer ve yasalarda aramaktadır. Bu yaklaşım, kadınların daha çok çalışma ve ev yaşamına ilişkin cinsiyet rolleri ve ayrımcılığı üzerinde durmaktadır (Kandiyoti, 1995; 125). Aydınlanma ve Akılcılık çağı olarak adlandırılabilecek dönem içinde oluşan kuramlar, bu dönemde hayata geçirilmeye başlanmıştır. İnsanlar için vazgeçilmez ya da doğal olarak kabul edilen haklara, hükümetlerin karışamayacağı gerçeği, hem Amerikan Bağımsızlık Bildirisinde (1776) hem de Fransa'nın İnsan Hakları Bildirisinde (1789) kabul edilmiştir. Liberal feministler de bu noktadan hareketle, erkeklerin sahip olduğu doğal haklardan yararlanmak adına mücadele etmişlerdir (Donovan, 1997; 35). Bu nedenle Liberal feminist teorisyenlerin en fazla üzerinde durduğu temalar, kamusal haklar, oy kul-

lanma, seçme ve seçilme hakkıdır. Liberal feministlerin tüm bu koşulları sağlamak üzere talep ettikleri en önemli haklardan bir tanesi de eşit eğitim hakkıdır. Kadınların erkekler ile eşit ekonomik ve kamusal haklara sahip olmaları için eşit eğitim olanaklarına da sahip olmaları gerekmektedir (Donovan, 1997; 32). Liberal Feminizm ile güçlenen kadın hareketi, Marksistleri kadın sorununun çözümlenmesine dair bir Marksist teori üretmek için harekete geçirmiştir. Marksist feminizm, kadın ve erkek arasındaki ilişkileri sınıf bağlamında açıklayarak, tarihsel materyalizmin yaratmış olduğu üretim ve yeniden-üretim süreçlerinden kadınların nasıl dışlandıklarını sergilemeyi amaçlamıştır (Barrett, 1995; 15). Marksist feministler, kadının ezilmesinde cinsiyet farklılığının pek de önemli olmadığını savunmakta ve kadının konumunun aşağı durumda olmasının asıl nedenini sınıf farklılığında aramaktadırlar. Marksist feministlere göre kadınların erkeklerden daha çok ezilmelerinin nedenlerinden bir tanesi de kapitalizmin bir sonucu olarak doğan yabancılaşma olgusudur. Ev dışında ve değişik ortamlarda toplumla bütünleşebilen erkeklere oranla kadınlar, kendilerini ifade edebilecek ve toplumla bütünleşebilecek olanaklardan yoksun oldukları için, yabancılaşma olgusunu daha yoğun yaşamaktadırlar (Demir, 1997; 56-57). Marksist feministler, Liberal feministlerin iddia ettikleri gibi kadın sorununun yasal reformlarla çözümlenebileceğine inanmamaktadırlar.

Feminist teori genel olarak bilimdeki cinsiyetçiliği ele alarak, bilimde egemen olan erkek bakış açısından uzak, eleştirel bir yaklaşım izlemeyi amaçlamaktadır.

Kadınlar, bu bilgi alanına ulaşmak için kendi deneyimlerine dayalı, herkes için erişilebilir olan, sadece özel kişiler olarak teorisyenlere açık olmayan, sürekli yeniden yorumlanan, erişilmez olarak görülmeyecek bir teori oluşturma çabası içerisine girmişlerdir. Ancak farklı kadın deneyimleri ve farklı kadınlar söz konusu olduğu için feminist teori içerisinde de farklı yaklaşımlar gelişmiştir. Kadınların sahip oldukları ırksal, sınıfsal, cinsel ve kültürel yapılanmalarından kaynaklanan değişik baskı ve iktidar mekanizmaları da farklılık göstermektedir. Bütün toplumlarda geçerli olan tek bir egemenlik ve iktidar biçimi olmadığına göre, kadınların ezilişlerinin iktidar ilişkileri ile açıklanabilmesi doğrultusunda da tek bir teoriden söz etmek mümkün olmamaktadır. Bir sosyal kategori olarak kadınlar arasındaki bu farklılıkları yok sayarak feminist teori içerisinde bir bütünlük oluşturmak mümkün olmamıştır. Bu nedenle de kadın sorununu irdeleyen farklı feminist teoriler oluşmuştur (Kandiyoti, 1995; 133).

MODERN DEVLETİN KURULUŞU-DEĞİŞEN SOSYAL BİLİMLER VE FEMİNİST TEORİNİN YENİ GÖRÜNÜMÜ

Modern devletin kararlarına dayanak olabilecek, modern dünyanın gerçekliklerini kurmada bilgiye duyulan gereksinim 18. yüzyılda yeni bazı bilgi kategorilerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu yeni bilgi kategorileri, sosyal bilimler alanında kendisini farklı disiplin anlayışları çerçevesinde ifade etmiştir (Göle, 2001; 310-311).

Modern dünya ile ortaya çıkan sosyal bilimler, liberal ideolojinin eklentisi olarak değerlendirildiğinde, kapitalist dünya ekonomisinin ideolojik üst yapısını güncelleştirmeyi ifade etmektedirler. Sosyal bilimler liberal ideoloji çerçevesinde kurumsallaşmaya başlarken kendi içerisinde de yeni oluşumlara neden olmuştur. 1945'ten sonra, Amerika Birleşik Devletlerinin dünya hegemonyasını ele geçirmesi, Batı-dışı dünyanın canlanışı ve buna bağlı olarak üniversite sisteminin gelişmesi ile tamamlanan üç önemli değişiklik yaşanmıştır. Bu değişikler sonucunda sosyal bilimler alanında yeni dönüşümler oluşmuştur. Sosyal bilimler alanının disiplin sistemi çerçevesinde, modern toplumları inceleyen nomotetik (yasa koyucu) sosyal bilimler (ekonomi, sosyoloji, politika bilimi), Batı-dışı toplumları yani modern olmayan toplumları inceleyen sosyal bilimler (antropoloji, oryantalizm) ve son olarak da modern dünyanın kuruluşunu izleyen "tarih" disiplini olmak üzere üç farklı alan ortaya çıkmıştır. Kızılçelik, sosyal bilimlerde disiplinler arası eğilimin 1945 sonrası kapitalist dünya ekonomisini ve dünya egemenliğini elde tutan, dolayısıyla da günümüzde küreselleşme sürecine yön veren Amerika Birleşik Devletleri'nin çıkarına yönelik olarak düşünülen bölge araştırmalarıyla gündeme geldiğini belirtmektedir (Kızılçelik, 2001; 91).

Farklı disiplinler içerisinde anlam bulan bu bilgi kategorilerinin tanımları, sınırları ve alanları 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyıl başında bilginin yaratıldığı başlıca kurumsal mekan olarak üniversitelerde belirginleşmeye başlamıştır. Böylece 19. yüzyıla bilginin disiplinlere ayrılması ve meslekleşmesi (bilgi üretenleri yetiştirme) üzerine devamlılık gösteren kurumsal yapıların oluşması süreci damgasını vurmuştur (Gulbeinkan Komisyonu, 2000; 16).

1945'li yıllardan sonra dünyadaki ekonomik ve jeopolitik dengelerin yeni baştan oluşması hızlı nüfus artışı ve buna bağlı olarak üretim kapasitesinin artması ve üniversitelerde yaşanan değişim ile birlikte sosyal bilimcilerin sayısının artması sosyal bilimlerin farklılaşmasına neden olmuştur. 1945'lerde başlayan bu değişmeler sosyal bilimler alanında kendisini ancak 1980'lerden sonra hissettirmeye başlamıştır. Bilim dünyasında hukuk, felsefe, din, tarih ağırlıklı bilim geleneği yerine pozitivist, epistemoloji ve metodolojiyi referans alan sosyoloji, ekonomi, antropoloji anlayışları çerçeve-

sinde biçimlenmiş bir sosyal bilim geleneği oluşmaya başlamıştır (Kızılçelik, 2001; 70). Meydana gelen bu oluşumlar feminist teorinin görünümlerinde farklılaşmalar yaratmıştır. Gündelik yaşamlarında kadın olmalarından dolayı sorun yaşayan ve bunu düzeltmek anlamında feminist teori çalışan bir çok kadın üniversitelere geçerek, bilim ve bilgi dünyası tarafından ciddiye alınmayan feminist teoriye meşru bir yer kazandırmak için çalışmalarını hızlandırmışlardır. Bu doğrultudaki temel belirleyici etmen, feminist teoriye bir gelecek projesi hazırlama kaygısından kaynaklanmaktadır. Her biri kendisine bir yer edinmeye çalışan disiplinler içerisinde yeni programlar, yeni bölümler açılmış, yeni meslek grupları ve araştırma merkezleri kurulmuştur. Kadın çalışmalarının yürütülmesini sağlamak amacıyla kurulan "kadın araştırmaları merkezleri"ni de bu oluşumlar içerisinde açıklamak mümkündür.

1960'lı yıllarda "farklılık" ve "eşitlik" söylemi ile ortaya çıkan feminist teori, 1980'lere gelindiğinde küresel dünya ölçeğinde disiplinler arası bir alan olma niteliğine bürünmüştür. Disiplinler arası bir alan olarak kadın araştırmaları "farklı kadınlardan" çok "kadınların farklı görünümlerine" bakmayı amaçlamaktadır. Farklı alanlarda "kadın" konusunda çalışan araştırmacılar kadın çalışmaları adı altında bir araya gelmişlerdir. Radikal bir biçimde *dünyayı değiştirmeye* çalışan feminist teori, değişen dünya anlayışı çerçevesinde *değişimi gözlemlemeyi* ve saptamayı amaçlar hale gelmiştir.

Bir toplumsal hareket ve başkaldırı olarak ortaya çıkan kadın hareketinin ve feminist teorilerin, 1980'lerden sonra farklılaştığını söylemek mümkündür. Eleştirel bir nitelik taşıyan ve bu anlamda da tek bir ortak teori ve yöntem anlayışı çerçevesinde bir araya getirilemeyen feminist teori, kendisini geleceğe taşımak ve varolan bilim dalları arasında daha yerleşik bir konuma sahip olabilmek için kadın çalışmaları alanında etkinlik kazanmaya başlamıştır. Bu durum da feminist hareket ve teori için bir duraksama olarak değerlendirilmektedir. Kadın çalışmalarının sayısında niceliksel olarak çok büyük bir artış yaşanırken, içerik olarak bu araştırmaların kadınların yaşamına neler getirdiği sorgulanmaya başlanmıştır.

1960'lı yıllarda feminist teori sosyal bilimlerin varolan yöntem ve teori anlayışını değiştirmeyi amaç edinmiştir. Ancak 1980'lerden sonra kendisine bir gelecek projesi oluşturma adına sosyal bilimler içerisinde bir yer edinmeye çalışmıştır. Aksi takdirde geçmişte olduğu gibi söylemsel ve ideolojik olmanın dışına çıkamama ve bilimsel anlamda kabul görmeme kaygısı ile karşı karşıya kalmıştır. Bu durumdan kurtulmak ve geleceği meşrulaştırmak için feminist teori içerisinde yer alan kadınlar yine kadınların ezilmesinin tarihi ve tarihte görünür kılınmalarını kadın çalışmaları alanında gerçekleştirmeye çalışmışlardır.

Kadın çalışmalarının üniversitelerde yaygınlık kazanması ve Liberal ideolojinin etkisiyle 1980'li yıllardan sonra, yer kürede tüm toplumsal hareketlerde olduğu gibi, kadın hareketinde de bir duraksama yaşandığını söylemek mümkündür. 1960'lı yıllarda kendi koşullarını yükseltmek ve erkekler ile eşit konuma gelmek isteyen kadınlar, Wallerstein'ın ifadesi ile, 1980'li yıllardan sonra, liberalizmin temel öğretilerinden kaynaklanmak üzere yalnız kendileri adına değil, tüm insanlar için insan hakları talebinde bulunmaya başlamışlardır. Sonuç olarak, 1980'li yıllardan sonra toplumsal muhalefet anlayışının biçim ve içerik değiştirdiği söylenebilmektedir (Wallerstein, 1998; 149).

Temelde egemen olan üç ideoloji olarak ortaya çıkan muhafazakarlık, marksizm ve liberalizm üçlemesi içerisinde Dünya Sistemi anlayışı çerçevesinde meşruluk kazanan ve bu sisteme yön veren anlayış liberal ideoloji olmuştur (Kızılçelik, 2001; 149). Liberal ideolojiye göre, insanların kendilerine tanınan hakları "İnsan Hakları" ve "Demokratikleşme" olguları ile talep etmeleri gerekmektedir. Böylece Liberal ideolojinin meşruiyet araçları olan insan hakları ve demokratikleşme kavramları ile birlikte, özellikle 1980'lerden sonra toplumsal hareketlerin çökmesi de söz konusudur (Wallerstein, 2000; 148).

1980'li yıllardan önce varolan Marksizm, gelenekçilik, dinsellik tartışmalarının yerini demokrasi, laiklik, insan hakları gibi kavramlar alırken, köylü ya da işçi ayaklanmaları ve kadın hareketleri gibi azınlıkların ya da alt grupların toplumsal hareketlerinin yerini kapitalist dünya ekonomisine başkaldırı hareketleri alarak, küresel dünyada küresel muhalefet anlayışı doğmuştur. Chomsky'ye göre, küresel dünyada "sınıf" kavramı ve yapısı değiştiği için kadın ve erkek iki ayrı sınıf olarak birbirlerine muhalif olmaktan çok, küresel eşitsizliğe karşı gelmek noktasında birleşmişlerdir (Chomsky, 2001; 120).

Küresel eşitsizlik anlayışı çerçevesinde bir bölgede yaşayan kadın ve erkekler aynı sınıf ve kategoride yer alarak birleşmişlerdir. Liberal ideolojinin meşruiyeti için bir tehlike olarak görülen kadın hareketi de, yine bu ideoloji tarafından sunulan evrensel görüşlerle birlikte zayıflatılmıştır.

Feminist teorinin 1980'li yıllara gelindiğinde kendi içinde yaşadığı bölünme de teorinin duraksama nedenleri arasında sayılmaktadır. Bir taraftan kurumsallaşmaya ve varolan kurumlar içine yerleşmeye çalışırken, diğer taraftan da radikal tavrını koruyup, erkek egemen düşüncesi ile kurulan, kurumsal yapıları, oluşumları ve örgütlenme biçimlerini ve hatta düşünce örüntülerini eleştirmektedir. Feminist teorinin kadın çalışmaları alanı ile öncelikle Birleşmiş Milletlerin "Kadınları Güçlendirme ve Dünya Sistemi ile Birleştirme" politikalarına katılımı ile (Aykor, 1996; 136-145) diğer taraftan

da erkek merkezci düşünce ile oluşturulduklarını iddia ettikleri üniversitelerin içine yerleşmeleri feminist kuramcılar arasında bölünmelere neden olmuştur.

Üniversitelerde "kadın" çalışan akademisyenlerin sayısında büyük bir artış yaşanırken bu kadınların büyük bir çoğunluğunun feminist gelenekten gelmemesi ve feminist bir bilince sahip olmamaları sonucunda feminist teori ile pratiği birleştirme sorununu gündeme gelmiştir. Daha çok "saptamaya" yönelik çalışmaların yapılmasıyla da kadın çalışmaları alanı, kadınlar adına bir *"değişimi sağlamaktan"* çok, *"değişmeyi gözlemler"* hale gelmiştir (Kandiyoti, 1995; 396).

Farklı bir görünüme sahip olmaya başlayan feminist kuram, 1980'den sonra üç kuramsal kategori içerisinde ele alınabilmektedir. Bu kuramlar, ampirisist, konumsal ve postmodernist yaklaşımlardan oluşmaktadır. Ampirisist yaklaşım, liberal feminist öncüler vasıtasıyla, bilimin ortaya çıkardığı sorunların yanlış uygulamalardan kaynaklandığını ileri sürerek, cinsiyetçi ve ırkçı eğilimlerin ortadan kaldırılması ile nesnel bilimin gerçekleşebileceğini savunmaktadır. Konumsal teoriler, istatistiği ve nesnelleştirici bir epistemolojinin daha derinlemesine sorgulanması gerektiğini iddia ederler. Bilimin post-modernist eleştirisi ise her türlü genelleştirilmiş kuramın zorunlu olarak çelişkileri ve farklılıkları görmezden geleceğini iddia etmektedir. Post-modernistler, Batı uygarlığının hâkimiyet kurucu disiplin pratiklerinin somut biçimleri olarak görülen büyük kuramları eleştirmektedirler. Büyük kuramlara karşı çıkarlarken, yerel kaynaklı, duruma özgü ve tarihsel olarak pratiklerden ortaya çıkan mikro yaklaşımları savunurlar. 1980'li yıllardan sonra ortaya çıkan bu yaklaşımlar içerisinde en fazla öne çıkan, liberal ve post-modern yaklaşımlar olmuştur. 1980 sonrası feminist teori için kabul edilen bu üç yaklaşım dışında anayasal doktrine yönelik çok sayıda feminist eleştiriler de geliştirilmiştir. Bunların çoğu, kadınların maruz kaldıkları acılara ve adaletsizliklere çözüm bulmak için, var olan yasal standartların değiştirilmesini içermektedir (Donovan, 1997; 361-384).

Meydana gelen bu değişmeler bağlamında ilk kadın araştırmaları birimi Fransa'nın Provence Üniversitesi'nde açılmıştır. Fransa'da 1981 seçimleriyle ortaya çıkan siyasî tablo, kadın araştırmalarının yeni bir boyut kazanmasına da neden olmuştur. 1981 yılında Kadın Hakları Bakanlığının kurulması ile kadın çalışmaları hızlanmıştır. Üniversitelerde çalışan akademisyen kadınların çoğu, üniversite dışındaki kadın grupları ile ilişki kurmamaktadır. Yayınladıkları araştırmalarında da "feminist" terimi yerine "kadın" terimini tercih etmektedirler (Dizier, 1992; 47-51). İngiltere'de ise kadın araştırmalarının herkes tarafından kabul görmesi ve yaygınlaşması, 1980'li yıllara denk düşmektedir. İngiltere'de "cins araştırmaları" alanında çalışan akademis-

yenlerin zamanla kadın araştırmaları merkezi etrafında toplanmaları, kadın araştırma alanının "cins araştırmaları" olarak anılmasına neden olmuştur (Doughan,1992;25-30). Amerika'da ise 1980 yılında Ulusal Kadın Araştırmaları Derneği (NWSA-National Women's Studies Association) kurulmuştur. Bu kuruluş, akademik çalışmalara destek vererek, kadın araştırmalarının gelişmesinde etkin olmuştur. Ortaya çıkan gelişmeler ise akademik çevrede zaman zaman tepki ile karşılanmıştır (King, 1992; 69-74). Almanya'da, Berlin Free Üniversitesinde 1980 yılında, idari senatonun kadın çalışmalarını destekleyen bir karar alması ile kadın araştırmaları alanı gelişmeye başlamıştır. Almanya'da kadın çalışmaları alanındaki en önemli gelişmelerden biri, Alman Araştırma Kurumu bünyesinde "Kadın Araştırmaları" alt komisyonunun kurulması olmuştur. Bu kuruluşun amacı, yapılan kadın araştırmaları için mali kaynak sağlamaktır. Ayrıca 1988 yılında kurulan "Kadın Araştırmaları Geliştirme Programı" da hem mali kaynak sağlarken hem de kadın araştırmalarını teşvik etmek için çeşitli proje ve fonları yürütmektedir. Almanya'daki kadın çalışmalarının herkes tarafından algılanışı ise 1989 yılında yayınlanan "Kadın Araştırmalarının Konumu ve Perspektifleri" hakkında bilgi veren bir parlamento soruşturması ile belgelenmiştir (Kootz, 1992; 109-114).

Yukarıda ifade edildiği gibi 1980'den sonra feminist teori, üniversiteler ve devlet politikaları bağlamında yeni bir döneme girmiş bulunmaktadır. Bugün içinde bulunduğumuz süreci de kapsamakta olan bu dönem, yaşanan tartışmalar ve geliştirilen farklı görüşler çerçevesinde kuramsal anlamda güçlenirken, feminist eylemlilikten giderek uzaklaşmış gözükmektedir.

TÜRKİYE' DE FEMİNİST TEORİ VE KADIN ÇALIŞMALARI

Türkiye'de feminizmin tarihçesi, ulusçuluk akımının tarihçesi ile eşzamanlı olarak gelişmiştir. Feminizmin başlangıcı 18. yüzyıl sonları ve 19. yüzyıl başlarına dayandırılırken, "Batılılaşma" ve "Çağdaşlaşma" hareketleri ile birlikte irdelenmektedir. Osmanlı yönetimi tarafından Batılılaşmaya yönelik ilk reformlar, 18. yüzyılda gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Bu reformların gerçekleştirilme amacı, Batıdan örneklenen programlarla, modernleşmeyi ; sivil ve politik kurumları yeniden düzenlemeyi sağlamaktı. Ancak, 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde, reform hareketleri içerisinde en çok tartışılan konu, "kadın meselesi" üzerinde odaklanmıştı (Kadıoğlu, 1998; 91).

Batıdaki hızlı değişimden etkilenen ve bu etkinlikleri ülkeye getirmek isteyen Osmanlı elitlerinin bu dönemde Batıda da yoğun bir biçimde devam eden kadın hareketine kayıtsız kalmaları mümkün olmamış ve erkek seçkinlerden oluşan reform yanlıları, kadın sorununa öncelik tanımışlardı. Berktay, kadınların ulus devletin oluşturulması projesinde önder olan erkek kadrolar

tarafından yapılan reformlar yolu ile bir "simge" olarak kullanıldıklarını ve dolayısıyla da gerçek anlamda "nesne" olmaktan çıkamadıklarını savunmaktadır (Berktay, 1998; 1).

Osmanlı toplumunda kadın sorununun gerçek anlamda Tanzimat'ın ilânından sonra gündeme geldiği bilinmektedir (Özkaya, 19). Toska, Tanzimat ile birlikte kadının öneminin artmasını kadının annelik yoluyla çocuğun eğitiminden sorumlu tutulması ile ilişkilendirmektedir (Toska, 1998; 71). Böylece bu dönemde, kadının imajı, batılılaşma projelerinin reformları içerisinde, geleneksellik ve çağdaşlık arasındaki sınırda kalmıştır (Kırkpınar, 1998; 14). 19. yüzyılın sonuna doğru kadın konusunda tartışmalar sürerken, eğitimli ve üst sınıfa mensup olan kadınlar da bu tartışmalara dahil olmaya başlamışlardır. Osmanlı kadın hareketinin yeni boyutlara ulaşmasında Fransız Devriminden etkilenen Genç Türklerin adalet, hürriyet sloganlarıyla ilân edilen II. Meşrutiyet büyük önem taşımaktadır. II. Meşrutiyet, kadınların, kendi sorunlarının ve sorumluluklarının bilincinde olan toplumsal aktörler olarak öne çıkmalarında etkin olmuştur. Ortaya çıkan bu koşullar çerçevesinde; Berktay, Osmanlı'da feminizmin Türk Ulusçuluğuna paralel bir süreç izlemiş olduğunu savunmaktadır. Berktay'a göre Türk ulusçu ideolojisi, kadının kurtuluşunu geniş bir toplumsal devrimin ön koşullarından biri olarak kabul etmekteydi. Berktay, ulusçu ideolojinin egemen olduğu bu dönemi, "İslâmî Ataerkilliğin yerini Batılı Ataerkilliğin alması" olarak yorumlamaktadır (Berktay, 1998; 4). Osmanlı döneminde kadın hareketinin düşünsel temellerinin atılması yönündeki en önemli dönüşümlerden birisi, ortaya çıkan kadın örgüt ve dernekleri olarak ifade edilebilmektedir. 1908 sonrası kadınların, kurdukları dernekler aracılığıyla kendi hak ve çıkarlarını korumaya çalıştıkları bir dönemi simgelemektedir (Kurnaz, 1996; 237-238). 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl dönemlerinde kadınlara ilişkin yapılan reformlarda Batıcılık, Türkçülük ve İslâmcılık olmak üzere üç düşünce akımı etkin olmuş ve kadın konusundaki tartışmalar erkekler tarafından yapılmıştır. Dolayısıyla da kadınlar, Cumhuriyet dönemine kadar bir modernleşme projesinin nesnesi olma konumundan çok da uzaklaşamamışlardır. Kadın sorunu, kadınların kendi bilinç ve sorgulamalarıyla değil, egemen olan düşünce kalıpları çerçevesinde gerçekleşmiştir. Kadın, kendi kendisini belirleyecek bir özne değil, biçimlendirilecek bir nesne olarak algılanmıştır. Ancak her üç akımında kadın konusunda birleştikleri iki nokta bulunmaktadır. Kadıoğlu'na göre ilk ortak özellik, her üç akımın da kadınlara büyük toplumsal projelerin birer nesnesi gözüyle bakmaları, ikincisi ise kadının hâlâ aile ve iyi bir eş olma ile ifade edilmesidir (Kadıoğlu, 1998; 93).

Cumhuriyet döneminde ise kadın sorunu modernleşme projesinin önemli bir unsuru olarak yerini almıştır. "Kadın" toplumun geri kalmışlığının gerek-

çelerinden biri, çözümlenmesi gereken bir mesele olarak gündeme gelmiştir. Kalkınmışlık ve gelişmişlik çerçevesinde ele alınan kadın sorunu çerçevesinde esas olan kadının statüsünün yükseltilmesidir (Durakbaşa, 1998; 36-37). Kadınlar, Cumhuriyet döneminde reform, ulusallık, kültürel özgürlük ve gelişme yönünde yürütülen mücadelenin simgesi konumuna gelmişleridir. Kemalist yönetim, kadının toplumdaki konumunu modernleşmenin bir göstergesi olarak benimsemiştir (Çağatay- Soysal, 1995; 307). Ulusal devlet yaratma süreci içerisinde yurttaşlık haklarının kadınları içerecek biçimde yeniden düzenlenmesi sırasında kadın sorunu gündeme genellikle devlet girişimi ve yukarıdan sayılabilecek biçimlerde gelmiştir. Uluslaşma çabası içerisindeki devletler, kadın hakları alanındaki reformları uluslar arası devletler sistemindeki yerlerini alabilme çabasının bir parçası olarak görmektedirler. Kadın hakları, toplumsal cinsiyet ayrımlarının ortadan kaldırılması temelinde değil, uluslaşma sürecinin zorunlu bir parçası olma temelinde ele alınmıştır (Çağatay-Sosyal,1995; 328-330).

Kemalist reformların öngördüğü "modernist feminite" kavramı içerisinde kadınlar, eğitimli, meslek kadını, kulüp ve dernek faaliyetlerine katılan örgütçü kadınlar; iyi eğitilmiş eş ve anne; modayı izleyen feminen kadın gibi farklı imajların birleştirilmesi yoluyla kurulmuştur (Durakbaşa, 1998; 46).

Bu anlamıyla da Cumhuriyet modernleşmesi, kadınların kurtuluşu adına değil, Cumhuriyet için yeni kadınlar ve erkekler yaratılması yolunda erkekler tarafından kurgulanmış bir modernleşme projesine dayanmaktadır (Tekeli, 1982; 96-97).

Tekeli, erkek idareciler tarafından yapılan bu reformların, kadınların gerçek anlamda hak elde etmeleri için yapılmadığını iddia etmektedir. Bu hakların, devlet katındaki dönüşümün bir aracı olarak kullanıldığını ifade etmektedir. Özellikle de tek partili dönemde kadınlara siyasal hakların verilmesini, tek partili idarecilerin dünya üzerindeki diğer tek parti diktatörlüklerinden farklı olduğunu vurgulamak istemeleri ile yorumlamaktadır (Tekeli, 1998; 25). Siyasal ve kamusal hakların kazanılması ile kesinleşen Cumhuriyet Dönemi "Eşitlikçi Feminizm" anlayışı, bu dönemden sonra bir duraklama aşamasına girmiştir. Erkekler ile eşit hakların elde edilmesi, Cumhuriyet kadınlarında eşitliğin sağlanmış olduğu anlayışını doğurmuştur. Bu durumda da kadın hakları için başka mücadelelere girilmemiştir. 1940'lı yıllardan sonra feminizm açısından bir duraklama dönemine girilmesinin temel nedeni, Cumhuriyet Döneminde yapılan reformların kadın taleplerinden değil, erkek istemlerinden kaynaklanmasıdır. Kadınlar kendi problemlerini içselleştirmeyip, soruna dönüştürmedikleri için siyasal hakların verilmesi ile hız kazanan kadın hareketi etkisini yitirmiştir.

1980'lerden sonra dünyada ve Türkiye'de yaşanan bir çok devinimsel dönüşüm, kadınların konum, statü ve beklentilerini de etkileyip, dönüştürmüştür. Tarihsel dönüşüm sürecinde meydana gelen değişmeler, feminizm olgusu açısından da farklılaşmalar yaratmıştır. Feminizmi, kadınların gerçekleştirdiği eylemlilikler olarak algılayanlar açısından 1980 sonrası yaşanan değişmeler, olumsuz olarak nitelendirilebilir. Özellikle, Batıda 1980'lerden sonra feminist eylemlerde, protestolarda ve mitinglerde ciddi bir geri çekilme gözlenmektedir. Feminizmi, kadınların ikincilliğinin nedenlerinin ya da ataerkil sistemin sorgulanıp, değiştirilmesi olarak görenler açısından ise 1980'ler sonrası verimli bir dönem olarak kabul edilebilmektedir. Ancak asıl sorun feminizmi, hem feminist eylemlilikler hem de sorgulama düzeyi olarak görenler açısından yaşanmaktadır. Eylemlilikler azalırken, "kadın çalışmalarının" giderek hız kazanması feminizm açısından yeni tartışmaları da beraberinde getirmektedir.

Kadın konusunda 1980 sonrası Türkiye'de yapılmış olan çalışmalar düşünüldüğünde ise, Ecevit' e göre üç temel grup ortaya çıkmaktadır;

1-Kadın konusunun dışında yapılmış, ancak içinde kadınla ilgili bilgilere de yer verilmiş olan çalışmalar.

2-Kadın konusunda yapılmış, feminist bir yaklaşıma sahip olmayan ve daha çok kadının değişen statü ve konumlarıyla ilgilenen çalışmalar

3-Kadın konusunda yapılmış, feminist bakış ve metodolojik ilkeler çerçevesinde gerçekleştirilmiş araştırmalar (Ecevit, 1996; 320).

Türkiye'de 1980 sonrası dönem Kemalist geleneğin bir uzantısı şeklinde yorumlanabilmektedir. Bu dönemde gündeme gelen kadın hareketi, Kemalist Reformların önderliğinde gerçekleşen Batılılaşma sürecinin bir parçası olarak değerlendirilirken, bu reformların olanaklarının bir sonucu olarak da algılanmaktadır (Arat, 1995; 84-89, Kılıç, 1998; 352).

Üniversitelerde çalışan kadınlar, BM'nin 1975'te ilan ettiği kadın on yılının yol açtığı duyarlılıktan ve Batıdaki kadın kurtuluş hareketinden etkilenerek 1970'lerden sonra kadın sorununu tartışmaya başlamışlardır (Tekeli, 1989; 36).

1980'li yılların başında üniversitelerde çalışan seçkin ve aydın kadınların feminist çalışmalara ilgi duyması ise bu alanın güçlenmesine olanak sağlamıştır.

Kadın çalışmalarının başlangıcı resmi olarak 1990 yılında kurulan İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Merkezinin açılmasına dayandırılmaktadır. Kadın çalışmaları alanında akademik temelli olarak yaşanan bu gelişmeler, zamanla çeşitli eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Erkek egemen güce karşı olarak ortaya çıkmış olan feminizmin erkek egemen ideolojinin sürdürüldüğü üniversitelerde kurumsallaşmaya başlaması çeşitli tartışmalara

neden olmuştur. Bu tartışma ve eleştirilerin başında 1980'lerden sonra feminizmin devlet eliyle ve yasal düzenlemeler yolu ile gerçekleştirildiği iddiası yer almaktadır (Ağabegüm, 1994; 54). 90 sonrasında batıya hızlı eklemlenme sürecinde yoğun olarak dayatılan devlet eliyle modernleşme faaliyetlerine kadın araştırmaları da dahil olmuştur.

Devlet eliyle modernleşme çabalarının temsili örneklerinden biri olan T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü ise bu amaçla kurulmuştur. Kadınlara karşı her türlü ayrımcılığın önlenmesi projesi ve 6. Beş yıllık Kalkınma Planı devlet kanalı ile kadınla ilgili resmi bir kurumun kurulmasını gündeme getirmiştir. 1999 yılında Kadın Statüsü Genel Müdürlüğünün kurulması kararı da Avrupa Birliği'ne ilişkin kısa vadeli programlar içerisinde ele alınmıştır. Genel müdürlüğün kuruluş kararının Avrupa Birliği ile ilişkilendirilmesi ise bu kurumun kadınlar adına olmaktan çok dünya devletler arası uyum projesine yönelik olduğunu göstermektedir. Kuruluş amacını "kadın haklarını korumak ve geliştirmek, kadınların sosyal ekonomik ve siyasal yaşamdaki konumlarını güçlendirmek fırsat ve olanaklardan eşit biçimde yararlanmalarını sağlamak" olarak belirten genel müdürlüğün temel hareket noktası kadın eşitliğini devlet eliyle gerçekleştirmek ilkesinden hareket etmektedir (www.kssgm.gov.tr/tarihçe. htm).

1989 yılında kurulan Aile Araştırma Kurumunun kuruluş amacı ise "Türk ailesinin bütünlüğünün güçlendirilmesi ve sosyal refahın artırılması için gerekli araştırmaları yapmak ve projeler geliştirmek bunların uygulamaya konulmasını sağlamak" olarak tanımlanmıştır (www.aile.gov.tr). Ailenin güçlendirilmesini amaç edinen ve bu anlamda çalışmalarını yürüten kurumun 1980 sonrası hakim olan devlet eliyle yürütülen kadın çalışmaları anlayışı ile yakından ilgili olduğu görülmektedir.Feminist teorilerin aile içerisinde kadın konumlarını değiştirmeyi amaçlaması ile devletin kurumsallaşma yolu ile ailenin güçlendirilmesini sağlaması ilkeleri arasında belirgin bir gerginlik yaşanmıştır.

Kadın sorununun giderek hassaslaşması, varolan kurum ve oluşumların kadın meselesine ayrı bir önem vermesine neden olmuştur. Kadın meselesinin toplumun gündemine bu denli kısa bir sürede girmesi bir "çağdaşlaşma" ve "popülerlik" sorunu olarak algılanmasına neden olmuştur (Düzkan-Ahıska, 1994; 145).

Üniversitelerde yapılan çalışmaların daha sağlıklı yürütülmesi, bu alanda yüksek lisans ve doktora dersleri açılarak öğrencilerin yetiştirilmesi amacıyla 1990 yılında İstanbul Üniversitesi Rektörlüğüne bağlı olarak ilk Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi kurulmuştur. İstanbul Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma Merkezinin kuruluş amacına uygun olarak yapacağı çalışmaların başında "Atatürk ilke ve devrimleri ile kazanılmış olan ka-

dın haklarının korunması ve yaygınlaştırılması" anlayışı gelmektedir (Moroğlu, 1999; 15-16). Kadın araştırmalarının yürütüldüğü başlıca kurumsal yapılar olarak gündeme gelen bu merkezleri de Kemalist Reformların yaygınlaştırıldığı kurumlar şeklinde yorumlamak mümkün görünmektedir. Kadın araştırma merkezlerinin feminist teorilerin üretildiği ve feminist çalışmaların yapıldığı merkezler olmaktan öte kendilerine devlet eliyle sunulan hakların korunmasını amaç edinen merkezler olarak yorumlamak bu bağlamda anlamlı görünmektedir.

Feminist teorinin egemen olan ideolojiye karşı olma iddiası ile o ideolojinin kurumsal yapıları içerisinde varlığını sürdürmesi anlayışı ikilem yaratmıştır. Günümüzde de varlığını sürdüren ataerkil sistemin ve erkek egemen düşüncenin değiştirilmesini amaç edinen feminist teori kurumsallaşma aşamasında farklılaşma yoluna gitmiştir. Bu durum da 1980 sonrası feminist teorinin bir ikilem yaşadığı düşüncesini güçlendirmiştir. Ortaya çıkan ikilem hem akademik çalışmalar hem de gündelik yaşamda feminist teorinin algılanma biçimlerine yansıyarak kadın çalışmaları ve feminist teorinin zaman zaman farklı kavramlar olarak algılanmalarına da neden olmuştur.

Bu noktada önem kazanan olgu feminist teori çalışan bilim insanlarının feminist teoriyi algılama biçimleridir. Bugünkü görünümüyle feminist teoriyi meşru bir zemine oturtmak ve bir gelecek projesi hazırlamak anlayışı devletin kurumsal yapıları -üniversiteler araştırma merkezler vb.- içerisinde mümkün olmaktadır. Berktay bu anlayıştan yola çıkarak üniversite dışına çıkmak ve üniversiteleri erkek egemen anlayışa bırakmanın çok daha sakıncalı olduğunu vurgulamaktadır (Berktay, 1992; 137). Önemli olan varolan kurumsal yapılar içerisinde yine kadınlar tarafından ve kadınlar adına eleştirel sorgulayıcı ve değişimi amaç edinen teorilerin ve uygulamaların öne çıkarılmasını sağlamaktır. Yapılan teorik ve uygulamalı çalışmalarla yalnızca değişimi gözlemlemek yerine değişimi sağlamak temel ilke olarak kabul edilmelidir.

Sonuç

Bu çalışmada tarihsel bir süreçte kadın haklarından feminizme ve kadın çalışmalarına nasıl bir geçiş yaşandığı tartışılarak, devletin bu konuda fonksiyonu üzerinde durulmuştur. Ulus-devlet aşamasında kadın hakları, yurttaşlık hakları doğrultusunda batıda mücadele ile ülkemizde ise devlet eliyle oluşturulmuştur. Özellikle ülkemizde bir uygarlık projesi çerçevesinde kadınlara sunulan haklar, devletin modernleşme projesinin bir uzantısıdır. 1980 sonrasında oluşturulan kadın araştırma merkezleri, kadın ve aile ile ilgili devlet kuruluşları ise feminist teori üretmek için değil erkek merkezli yönetimlerin uluslararası imajları için oluşan merkezler olarak kabul edilebilir. Özellikle 1980 sonrası kadın araştırmaları, kadınlara devlet eliyle sunulan

hakların korunmasını amaç edinmekte olup dünden bu güne kadının konumunda büyük bir değişiklik olmadığının göstergesi olarak varlığını sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

Ağabegüm, Ayla, (1994), "Kadının Kimlik Arayışı ve Devlet Eliyle Feminizm", *Kadın ve Aile Dergisi* içinde, Ocak- Şubat.

Arat, Yeşim, (1995), "Türkiye'de Kadın Hareketi: Liberal Kemalizmin Radikal Uzantısı", *"Türkiye'de Kadın Olgusu"* içinde, Yayına Hazırlayan: Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul.

Aykor, Gül, (1996), "Uluslar arası Düzeyde Kadın Sorunu ve Türkiye", *Türkiye'de Kadın Olmak* içinde, Yayına Hazırlayan: Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul.

Barrett, Michel, (1995), "Günümüzde *Kadına Uygulanan Baskı-Marksist Feminist Çözümlemede Sorunlar*", Çeviren: Şen Süer, Pencere Yayınları, İstanbul.

Bendason, Ney, *"Başlangıcından Günümüze Kadın Hakları"*, Yeni Yüzyıl Kitaplığı-İletişim Yayınları, İstanbul.

Berktay, Fatmagül, (1992), "Türkiye'de Kadın Araştırmaları 1980-1990", *"Kadınların Belleği – Uluslararası Kadın Kütüphaneleri Sempozyum Tutanakları"* içinde, Metis Yayınları, İstanbul.

Berktay, Fatmagül, (1998), "Cumhuriyet'in 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak", *"75 Yılda Kadınlar ve Erkekler"* içinde, Türkiye İş Bankası - İstanbul Menkul Kıymetler Borsası-Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul.

Chomsky, Noam, (2001), *"Amerikan Müdahaleciliği"*, Çeviren: Taylan Doğan, Barış Zeren, Aram Yayıncılık, İstanbul.

Çağatay, Nilüfer, SOYSAL, Nuhoğlu, (1995), "Uluslaşma Süreci ve Feminizm Üzerine Karşılaştırmalı Düşünceler", *"1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar"* içinde, Yayına Hazırlayan: Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul.

Demir, Zekiye, (1997), "Modern ve Postmodern Feminizm", İz Yayıncılık, İstanbul.

Dizier, Annie, (1992), "Fransa'da Kadın Araştırmaları 1980-1990", *"Kadınların Belleği - Uluslar arası Kadın Kütüphaneleri Sempozyum Tutanakları"* içinde, Metis Yayınları, İstanbul.

Donovan, Josephine, (1997), *"Feminist Teori- Amerikan Feminizminin Entelektüel Gelenekleri"*, Çeviren: Aksu Bora- Meltem Ağduk Gevrek- Fevziye Sayılan, İletişim Yayınları, İstanbul.

Doughan, David, (1992), "İngiltere'de Kadın Araştırmaları 1980-1990", *"Kadınların Belleği - Uluslararası Kadın Kütüphaneleri Sempozyum Tutanakları"* içinde, Metis Yayınları, İstanbul.

Durakbaşa, Ayşe, (1998), "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve Münevver Erkekler", *"75 Yılda Kadınlar ve Erkekler"* içinde, Türkiye İş Bankası - İstanbul Menkul Kıymetler Borsası- Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul.

Düzkan, Ayşe, AHISKA Meltem, (1994), "80'li Yıllarda Türkiye'de Feminizm", *Defter Dergisi* içinde, Yıl:7, Sayı: 21.

Ecevit, Yıldız, (1996), "Türkiye'de Kadın Çalışmaları: Durum, Sorunlar ve Gelecek", *"Akademik Yaşamda Kadın"* içinde, Türk Alman İşleri Kurulu, Ankara.

Göle, Nilüfer, (2001), "Batı- Dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek"* içinde, Metis Yayınları, İstanbul.

Gulbenkian Komisyonu, (2000), *"Sosyal Bilimleri Açın"*, Çeviren: Şirin Tekeli, Metis Yayınları, İstanbul.

Hobbes, Thomas, (1993), *"Leviathan"*, Çeviren: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Kadıoğlu, Ayşe, (1998), "Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadını", *"75 Yılda Kadınlar ve Erkekler"* içinde, Türkiye İş Bankası - İstanbul Menkul Kıymetler Borsası-
Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul.

Kandiyoti, Deniz, (1995), "Çağdaş Feminist Çalışmalar ve Ortadoğu Araştırmaları", Çeviren: Neslihan Cangöz, *"Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem"* içinde, Yayına Hazırlayan: Serpil Çakır, Necla Akgökçe, Sel Yayıncılık, İstanbul.

Kandiyoti, Deniz, (1995), Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlenmesine Yönelik Notlar", *"1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar"* içinde, Yayına Hazırlayan: Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul.

Kılıç, Zülal, (1998), "Cumhuriyet Türkiye'sinde Kadın Hareketine Genel Bir Bakış", *"75 Yılda Kadınlar ve Erkekler"* içinde, Türkiye İş Bankası - İstanbul Menkul Kıymetler Borsası- Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul.

Kırkpınar, Leyla, (1998), "Türkiye'de Toplumsal Değişme Sürecinde Kadın", *"75 Yılda Kadınlar ve Erkekler"* içinde, Türkiye İş Bankası - İstanbul Menkul Kıymetler Borsası- Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul.

Kızılçelik, Sezgin, (2001), *"Küreselleşme ve Sosyal Bilimler"*, Anı Yayıncılık, Ankara.

King, Patricia, (1992), "A.B.D'de Kadın Çalışmaları 1980-1990", *"Kadınların Belleği - Uluslar arası Kadın Kütüphaneleri Sempozyum Tutanakları"* içinde, Metis Yayınları, İstanbul.

Kootz, Johanna, (1992), "Almanya'da Kadın Araştırmaları 1980-1990", *"Kadınların Belleği – Uluslar arası Kadın Kütüphaneleri Sempozyum Tutanakları"* içinde, Metis Yayınları, İstanbul.

Kurnaz, Şefika, (1996), *"II. Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını"*, M.E. B. Yayınları, Ankara.

Michel, Andree, *"Feminizm"*, Çeviren: Şirin Tekeli, Yeni Yüzyıl Kitaplığı, İletişim Yayınları, İstanbul.

Moroğlu, Nazan, (1999), *"Kadınlarımızla Birlikte On Yıl"*, İstanbul Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi- Kadın Araştırmaları Derneği, İstanbul.

Özkaya, Günseli, *"Tarih İçinde Kadın Hakları"*, T.B.M.M.

Ramazanoğlu. Caroline, (1998), "Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri", Çeviren: Mefkure Bayatlı, Yayına Hazırlayan: Fatmagül Berktay, Pencere Yayınları, İstanbul.

Rowbotham, Shelia, (1984), "Kadın Hareketi ve Sosyalizm İçinde Örgütlenme", *"Feminizm, Sosyalizm ve Eylemde Birlik"* içinde, Sheila Rowbotham, Lynne Segal, Hilary Wainwright, Çeviren: Emel Çetin Özgül, İletişim Yayınları.

Tekeli, Şirin, (1982), *"Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat"*, Birikim Yayınları Araştırmalar Dizisi,

İstanbul.

Tekeli, Şirin, (1989), "80'lerde Türkiye'de Kadınların Kurtuluşu Hareketinin Gelişmesi", *"Birikim 3. Sayı"* içinde, s. 34-41.

Tekeli, Şirin, (1995), "1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar", *"1980 Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar"*içinde, Yayına Hazırlayan, Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 15-50.

Tekeli, Şirin, (1998), "Kısa Kronoloji", *"75 Yılda Kadınlar ve Erkekler"* içinde, Türkiye İş Bankası – İstanbul Menkul Kıymetler Borsası- Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul, s., 341-343.

Toska, Zehra, (1998), "Cumhuriyet'in Kadın İdeolojisi: Eşiği Aşanlar ve Aşamayanlar", *"75 Yılda Kadınlar ve Erkekler"* içinde, Türkiye İş Bankası - İstanbul Menkul Kıymetler Borsası- Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul, s.,71-88.

Türcke, Christopy, (1997), *"Cinsiyet ve Akıl: Cinsiyetlerarası Savaşımda Felsefe"*, Çeviren: Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

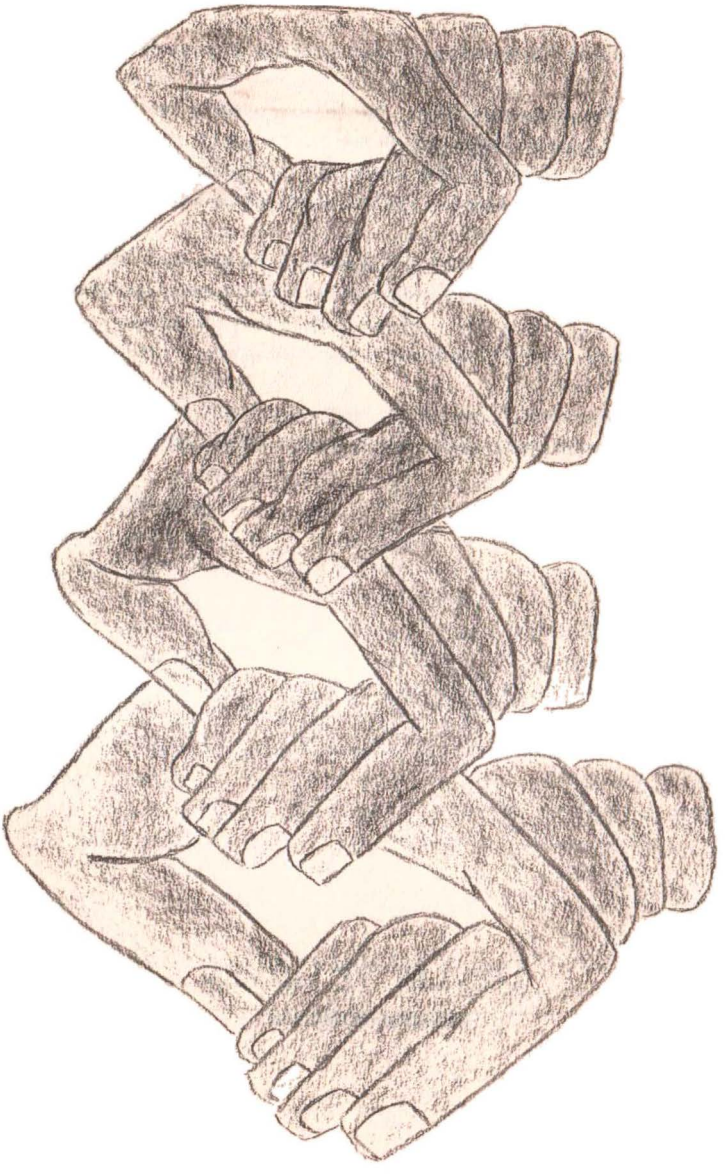
Wallerstein, Immanuel, (1998), *"Liberalizmden Sonra"*, Çeviren: Erol Öz, Metis Yayınları, İstanbul.

Wallerstein, Immanuel, (2000), *"Bildiğimiz Dünyanın Sonu"*, Çeviren: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.

www.kssgm.gov.tr/tarihçe.htm

www.aile.gov.tr

Devlet ve Güven



© Doğu Batı, Havva Ateş.

KÜRESEL KRİZ VE POLİTİKADA GÜVEN

M. A. Mert Gökırmak*

Bir toplum dayanışma bilincini en açık biçimde sahip olduğu değerleri ve idealleri ile yansıtır. Ekonomik, sosyal ve politik yapıyı düzenlemeye yönelik hukuk kuralları bu değer ve idealler esas alınarak oluşturulur. Dolayısıyla değer ve idealler sistemindeki bir değişim, görünmez bir biçimde toplumun tümüne hâkim olan birtakım kodları ve bu arada dayanışma ve işbirliğine yönelik inancı da etkiler. Bu etkinin gücü değişimin niteliği ile yakından ilgilidir. Değişimin çok hızlı olduğu, belirgin hiçbir şeklin katılaşıp, uzun süre hayatta kalamadığı bir durumda toplumsal dengeler ve kararlılık daha kolay bozulur. Bauman bu durumu "kriz" kavramıyla açıklar. Diğer bir deyişle, "kriz" toplumsal bir kararsızlık hâlinden öte, karar vermenin imkânsız olduğu bir süreci yansıtır. Bauman'a göre "kriz", çelişkili yapıdaki görüşlerin çatıştığı, hayatın yeni, ama önceden görülmeyen bir biçim almak üzere bulunduğu bir durum değildir. Tam tersine, "kriz" zorunlu bir hareketsizlik, bir

* Dr. M. A. Mert Gökırmak, Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü.

tutulma anıdır. Yeni değerler ve idealler üzerinde karar verilmediğinden değil, verilememesinden doğan bir toplumsal felç halidir.[1]

Bu bakımdan bugün "kriz" sözcüğüne yüklemeye çalıştığımız anlam "felaket" ya da "afet" ile ilgili sözcükler ailesine çok yakındır. Oysa "kriz" sözcüğü etimolojik yapısı itibariyle daha çok bir "yol ayrımını", "kavşak noktasını"; diğer bir deyişle "karar verme zamanını" tanımlamaktadır. Yunanca'dan ve Tıp dilinden politika, ekonomi ve toplumbilim alanına geçmiş bir terimdir. Bir hastalık anındaki en üst seviyeyi belirleyen dönemi, hastalık belirtisinin yoğunluk kazandığı bir zaman parçasını ifade etmektedir. Toplumsal hastalıklar için de aynı anlamı taşımaktadır. Bu haliyle "kriz" kavramının, "ölçüt" terimine (doğru karar vermek için başvurduğumuz ilke) daha yakın olduğu söylenebilir.[2]

Bu "ölçüt"ün ne olduğu ya da içinde bulunulan durumun bir "krize" işaret edip, etmediği nasıl belirlenecektir? Habermas, doğru kararı vermek ve herşeyden önce bir kriz durumundan bahsetmek için sorunsuz duruma ait bir imgeye ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Habermas'a göre "kriz" (ölçüt), olayların normallik diye kabul edilegelen duruma meydana okuması ve rutin eylemlerin geçmişte alıştığımız sonuçları doğurmaması olarak tanımlanabilir. Bu yüzden öncelikle "olağan" olanın ne olduğunun tanımlanması gerekmektedir.[3]

Ancak Heidegger bu görüşe itiraz eder. Heidegger'e göre, "olağan"ın ne anlama geldiği yalnızca "olağanüstü" sayesinde bulunabilir; diğer bir deyişle herhangi bir "kriz algısı" olmadan normalliğin (olağanlığın) ne olduğu düşünülemez. Sadece bir şeyler yanlış gittiğinde, doğru ve uygun fikir ortaya atılır ve daha yakından bakılır.[4]

Kuşkusuz bu durum, eylemin teoriyi (normu) öncelediği bir ilişkiyi yansıtır ve ontolojik yorumlara kapı açar. Bu bağlamda, Bauman da benzer bir yorum getirmektedir. Bauman'a göre, tarihte her an birçok kuşak birlikte yaşar, etkileşime girer, hizmet değiş tokuşu yapar ve daha farklı pek çok eylemde bulunur. Topluluk hâlinde gerçekleştirilen bu eylemlerin eşgüdüm ihtiyacı ve bu ihtiyacın karşılanması için karşılıklı iletişim kurma gereği, norm ya da kural fikrini açığa çıkarır. Böylece, ne zaman bilinçte yeni bir norm fikri ya da değişiklik yapma düşüncesi oluşsa, buna olayların alışılmış beklentilerle yeterince örtüşmediği bir durum, gerçekliğin mevcut normlarla uyuşmadığı bir bulanıklık sebep olur. Diğer bir deyişle, eylemin ilişkisel boyutu ve getirdiği görevler yeni normların ortaya çıkışında rol oynar. An-

[1] Zygmunt Bauman, *Siyaset Arayışı*, çev: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2000, s. 149-162.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

cak, bu nedenle bile toplum daima "kritik" bir durumdadır. Yeni normların ortaya çıkması, eskileri yerinden etmesi ve böylece "yaratıcı bir yıkımın"[5] süreklilik kazanması, toplumun her an bir gerilim hâli içinde olmasına yol açar. Bu yönüyle "kriz" aynı zamanda tarihsel bir olgudur (Nitekim genelde mevcut durumu bir "kriz" olarak ilk algılayanlar, daha yaşlı kuşaklar, daha uzun süredir ortalıkta olup alışkanlıklar ve beklentiler geliştirecek daha fazla zamanı olmuş kişilerdir).[6]

Bu bağlamda 20. yüzyıl, bir bütün olarak kriz olgusundaki bu tarihselliğin yerleştiği, sürekli ve hızlı değişimlerin yaşandığı ve çoğu kez de yaşanan değişimlere uyum göstermekte zorlanıldığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. İki büyük dünya savaşının yaşandığı, toplumlararası güvensizliğin çatışmaya dönüştüğü bu dönemin, kuşkusuz en nevrotik süreci "Soğuk Savaş" yılları olmuş, kutuplaşan dünyada güvensizliğe dayalı denge politikaları, hem ülkelerarası ilişkileri, hem de ideolojilerin keskinleştirdiği iç politik rekabeti değer aşınımına uğratmıştır. 1990'lı yıllara gelindiğinde Sovyetler Birliği'nin dağılması ile, bu güvensizlik ortamının aşılmaya çalışıldığı, ancak küresel ekonomik ve politik ilişkilerdeki hiyerarşiler nedeniyle, istenilen güven ortamının bir türlü sağlanamadığı görülmektedir. Bu başarısızlıkta küresel ekonomik krizin giderek derinleşmesi, teknolojik ilerlemenin inanılmaz boyutlara ulaşması ve teknolojik değişimin süratle toplumsal hayatın pratiklerine aktarılması ile toplumsal ilişkilerin buna uygun tepkileri vermede gecikmesinin (toplumsal felç hali) önemli bir payı vardır. Ama asıl ilginç olan nokta, küresel anlamda derinleşen, ancak kimi zaman da uluslararası ekonomik sistemin "sübapları" olarak görülen, krizlerin süreklilik kazanması ve toplumsal güvensizliği her geçen gün arttırmasıdır. Bugün (2001 yılı) itibariyle gelinen noktada kriz, neredeyse kendine yüklenen tüm anlamları içinde barındırmaktadır. Ekonomik, politik ve sosyal yaşamda sürekli tekrarlanan bir yıkım ve yeniden yapım süreci, toplumsal kararsızlığın yarattığı "değer" karmaşası (ya da "değersizlik" durumu) ve artık bu belirsizliğe çözüm bulmak için bir karar verilmesi gereğine duyulan inanç, hep aynı soruda düğümlenmektedir: Toplumsal yaşamda dayanışma bilinci ve işbirliği, ya da daha doğru bir ifadeyle güven nasıl oluşturulacaktır? Bu soruya çeşitli şekillerde yanıtlar verilmekte ve farklı teorik çözümler getirilmektedir; fakat toplumsal anlamda sağlıklı ve kalıcı bir güven ortamının oluşturulması ancak, politik sistemin inandırıcılığı ve politik güvenin sağlanmasından sonra mümkün olabilecektir.

---

[5] Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat (Postmodern Ahlak Denemeleri)*, çev: İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı, 2001, s. 36.
[6] Bauman, *Siyaset Arayışı, op.cit.*, s.152.

Bu çerçevede, sosyal ve ekonomik yaşamda olduğu kadar, politik ilişkilerde de güven duygusunun hayati bir önem taşıdığı görülmektedir. Yerleşik demokrasi geleneğine sahip toplumlarda diğer pek çok unsurun yanında güvene dayalı bir ortaklığın oluştuğu varsayılır. Politik anlamda güven yalnızca bireylerin birbirlerine karşı hissettikleri bir yakınlık ya da vefa hissi değildir. Aynı zamanda, toplumu oluşturan bireylerin yurttaş kimlikleriyle tâbi oldukları kurallara, kuralları oluşturan kurumlara ve bu kurumları idare eden liderlere olan inançlarıdır.[7] Kısaca politik güven bir anlamda bireylerin kamusal yaşamın gerekleri konusunda vardıkları oydaşmanın *(consensus)* günlük hayata yansımasıdır. Demokratik toplumun önemli bir göstergesi olan "karşılıklılık" ve "rıza"ya dayalı örgütlenmelerin temelinde bir anlamda bu güven duygusu yatmaktadır. Böylelikle demokratik bir hükümet sağladığı güven ölçüsünde etkinliğini ve meşruiyetini arttırabilmektedir.

Politik Güvenin Kökenine İlişkin Teoriler

Politik güvenin toplumsal yapı ve idari sistem üzerine yaptığı olumlu etkiler konusunda herhangi bir tereddüt olmasa da, bu olgunun kökeni hakkında belirli bir düşünce birliği yoktur. Bu konudaki görüşler değerlendirildiğinde, kültürel ve kurumsal olmak üzere iki ayrı teorinin varlığı ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede kültürel teoriler, politik güveni daha çok toplumsal güvenin uzantısı olarak değerlendirmekte ve kişinin yaşamının ilk dönemlerinde öğrendiği davranış kalıplarını ileride politik kurumlara yansıttığını ileri sürmektedir. Kültürel teorilere göre, sağlıklı bir politik kurumlaşma için politik güvenin sağlanması gerekmekte ve bu ancak, o toplumun genel kültürel özellikleriyle örtüştüğü taktirde mümkün olmaktadır. Kurumsal teoriler ise, bu görüşe karşı çıkarak, politik güvenin kurumların çalışmasına yol açan kültürel bir "neden" değil, daha çok iyi işleyen kurumların etkinliğine bağlı olarak ortaya çıkan bir "sonuç" olarak değerlendirmektedir. Kurumsal teoriler, yaşamın erken dönemlerinde edinilen kültürel birikimlerin etkisini yadsımasa da, iyi işleyen kurumların güveni tesis edeceğini, güvenilmez kurumların ise kuşkuculuğu ve güvensizliği yaygınlaştıracağını ileri sürmektedir. Kurumsal yaklaşımın hipotezine göre, toplumsal değerler ile kurumsal etkinlik *(performance)* birbiri ile çatışacak bir duruma geldiği tak-

[7] Giddens'a göre, modern kurumların doğası, soyut sistemlerdeki güven düzeneklerine, özellikle de uzman sistemlere duyulan güvene derinden bağlıdır. Diğer bir deyişle, uzmanlaşmış yöneticiler [liderler] ya da onların temsilcileriyle ulaşma noktalarında gerçekleşen karşılaşmalar biçimindeki ilişkiler, modern toplumlarda hayli önemlidir. Modernlik-öncesi ortamlarda bireylerin hem ilkesel hem de pratik olarak rahiplerin, yargıçların ve büyücülerin kararlarını gözardı etmesi mumkün olabilir ve günlük etkinlik rutinleriyle yaşayıp gidebilirken, modern dünyada, uzmanlık bilgisi göz önüne alındığında bu durum söz konusu olmamaktadır. Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev.: Ersin Kuşdil, 2. basım, İstanbul: Ayrıntı, 1998, s. 85-86.

tirde kurumsal etkinliğin yarattığı toplumsal evrim, o toplumun yerleşik kültürel normları ve deneyimlerinin etkisini baskılamaktadır.[8]

Bununla birlikte, hem kültürel teoriler, hem de kurumsal teoriler kendi içlerinde mikro ve makro düzeyde olmak üzere önemli bir çeşitlilik ve ciddi farklılıklar gösterirler. Makro kültürel teoriler ulusal geleneklerin tektipleştirici *(homogenize)* eğilimlerine vurgu yapar ve toplumu oluşturan bireylerarası ilişkileri gözardı ederken, mikro kültürel teoriler bireylerarası farklılıklar üzerine odaklanmakta ve toplumlar arasında olduğu gibi bireylerarasında da sosyalleşme süreçlerinde farklı deneyimlerin yaşandığını vurgulamaktadır. Diğer bir deyişle mikro düzeydeki kültürel farklılıkların, politik güveni belirleyen tek bir toplumsal kültür fikri olduğu yönündeki genelleştirmeleri geçersiz kıldığını ileri sürmektedir. Benzer bir farklılaşma, kurumsal teoriler arasında da izlenebilir. Makro kurumsal teoriler, büyümenin sağlanması, etkin bir kamu yönetiminin oluşturulması ve yozlaşmanın engellenmesi gibi konularda ortaya çıkan verileri değerlendirerek etkili bir kurumsal yapının belirleyiciliğini vurgulamakta, kurumlaşmada gösterilecek etkinliğin ve alınan çıktıların *(output)* bireylerin politik tepkilerini belirleyeceğini savunmaktadır. Oysa mikro kurumsal teoriler, bu kurumlara hayat veren asıl unsurun insan öğesi olduğunu vurgularken, öncelikle bireylerin kendi deneyimleri, tercihleri ve fikirsel değişimleri ile kurumların etkinliğini belirlediğini ve politikaya etki ettiğini ileri sürmektedir.[9]

Görüldüğü gibi, hem kültürel hem de kurumsal makro teoriler güven olgusunu, toplumdaki ortak *(collective)* değerlere ya da grup niteliğine dayandırırken, mikro teoriler güveni bireysel sosyalleşme süreçleri, politik ve ekonomik deneyimler ya da bireysel tercihler ile ilişkilendirmektedir. Böylelikle güven duygusunun kökeni ve oluşum süreçleri konusundaki görüşler de çeşitlenmektedir:[10]

	Kültürel Teoriler	Kurumsal Teoriler
Makro Teoriler	Ulusal Kültür	Yönetimin Etkinliği
Mikro Teoriler	Bireysel Sosyalleşme	Etkinliğin Yaratığı Bireysel Değişim

Güvenin Kökenine İlişkin Rakip Teoriler ve Temel Görüşleri

[8] William Mishler ve Richard Rose, "What are the Origins of Political Trust?", *Comparative Political Studies*, Vol. 34, No. 1, February 2001, s. 30-62.
[9] *Ibid.*, s. 32.
[10] *Ibid.*, s. 33-34.

Güven duygusunun kültürel bakışı esas alan teorilerle açıklanması ve kültürün toplumsal kuralların ve temel sosyalleşme modellerinin oluşumunda neredeyse tek belirleyici olduğunun kabul edilmesi, henüz demokratik standardı tam oluşmamış ülkelerde ancak uzun vadede güven ortamının sağlanabileceğinin peşin olarak kabul edilmesi demektir. Bu yaklaşımın özünde bireysel ya da toplumsal boyutta, yaşam sürecinin ilk safhalarında öğrenilen bilgiler ve deneyimlerin belirleyiciliği öne çıkmaktadır. Kültürel yaklaşım ancak birbirine güvenen bireylerin yaşadığı toplumlarda işbirliğinin mümkün olduğunu ve böylelikle resmi ya da sivil kurumsal yapıların oluşturulabildiğini kabul etmektedir. Kültürel birikimleri ile güçlü güven ilişkileri oluşturmuş toplumlarda, işbirliğinin öncelikle yerel sivil birleşmelere yol açtığı, sonrasında bunların temsili bir hükümetin gereksinim duyacağı ulusal bir kurumsal ağa dönüştüğü vurgulanmaktadır. Böylece bireylerarası güvenin politik kurumlara ve demokratik bir kültüre yol açacağı iddia edilmektedir. Güvene dayalı etkileşimin ve kurumsallaşmanın doğurduğu kültürün zamanla, bir nesilden diğerine aktarılarak temsili kurumların ve demokratik yönetimin pekiştiği ifade edilmektedir. Diğer bir deyişle bir ülkedeki politik tercihlerin ve hükümetin, ancak o ülke halkı kadar "iyi" ya da "kötü" olabileceği söylenmektedir. Tarihsel boyutta güvenilmez bir kurumsal kültüre sahip toplumlarda, sosyalleşme süreçleri neticesinde, gelecekte de güvene dayalı ilişkilerin kurulmasının çok zor olduğu belirtilmektedir.[11] Buna karşın mikro kültürel teoriler ilk bakışta yapılan genellemeleri zayıflatacak bireysellikleri öne çıkartıyor gibi gözükse de, bireylerarası değerlerde ortaya çıkan farklılıkların yaş, cins, eğitim düzeyi ya da kişisel deneyimler gibi faktörlerle tanımlanması, kültürün güvenin oluşumundaki belirleyici rolü konusundaki varsayımları değiştirmemektedir.

Oysa, politik güveni yalnızca kültürel verilere dayalı olarak açıklamak ya da istikrarlı demokrasiler ile toplumdaki güven derecesi arasında birebir bağlantılar kurmak, pek çok açıdan ciddi eleştirilere neden olmaktadır. Çünkü istikrarlı demokrasiler yüksek güvene dayalı kültürlerde görüldüğü gibi, düşük güvenli kültürlerde de görülebilmektedir[12] ya da Shlapentokh'un ifadesiyle, totaliter rejimlerde, yüz yüze gruplar *(face-to-face groups)* ve kurumlar arasındaki ilişkiler tersine dönebilmekte ve bireyler kendilerini güvenilmez devlet kurumlarından yalıtabilmek için güvenilir olan bu tür yüz

[11] *Ibid.*, s. 34.

[12] Francis Fukuyama, *The Great Disruption: Human Nature and The Reconstitution of Social Order*, New York, Free Press, 1999'dan William Mishler ve Richard Rose, "What are the Origins of Political Trust?", *Comparative Political Studies*, Vol. 34 No. 1, February 2001, s. 30-62.

yüze gruplaşmalara yönelebilmektedir[13]. Bu da göstermektedir ki herşeyden önce, bireylerarası güven (ya da toplumsal güven) ile politik güven arasında anlamlı bir bağ kurmak zorlaşmaktadır. Kaldı ki böyle bir bağ kurulsa dahi bu tür bir ilişkinin kültürel teorinin varsayımlarına ne ölçüde uyduğu tartışmalıdır, çünkü politik güven ya da güvensizlik bireysel ilişkileri, bireylerarası güvenin politik kurumları etkilediği kadar ve hatta ondan daha fazla etkileyebilmektedir. Diğer bir deyişle, bireylerarası güven demokrasinin nedeni olmaktan çok sonucu olarak karşımıza çıkabilmektedir[14].

İşte, politik güvene kurumsal teoriler aracılığıyla getirilen yorumlar da bu yöndedir. Kurumsal teorilere göre politik güven ya da güvensizlik, bireylerin kurumsal etkinlik karşısında gösterdiği "rasyonel" tepkidir. Bu bağlamda kurumsal yapı, yalnızca akılcı tercihlerin ya da tasarlanmış bir projenin fonksiyonu değil; aynı zamanda yaptığı tercihler ile idari işleyişi belirleyen ve politik güveni oluşturan önemli bir etkendir. Kurumsal teorilerce, her ne kadar kültürün kurumsal seçimler ve kurumların geçmişteki etkinliği üzerindeki rolü kabul edilse de, ne kültür ne de geçmiş belirleyici *(deterministic)* bir nitelik taşımamaktadır.[15]

Bununla birlikte, politik güvenin oluşumunda kurumsal düzenlemelerin hangisinin daha önemli olduğu ya da kurumsal etkinliğin nasıl ölçüleceği konusunda tam bir fikir birliği yoktur. Yerleşik demokrasilerin çoğunda, politik kurumların değişmez ve istikrarlı yapısı nedeniyle ekonomik etkinliğin ve düzenlemelerin ön plana çıkarıldığı gözlenirken, yeni demokratikleşmeye başlayan toplumlarda önceliğin politik istikrar ve etkinlikte olduğu vurgulanmaktadır. Örneğin; komünizm sonrası toplumlarda, geçmişte yaşanan baskılar nedeniyle bugün bireylerin politik anlamda kendilerini güven içinde hissetmelerinin, başka bir deyişle bireylerin kurumlara ve demokrasiye güvenmelerinin başlıca şartı olarak yozlaşmanın önlenmesi, bireysel özgürlüklerin önündeki engellerin kaldırılması ve toplumda daha geniş bir

[13] Vladimir Shlapentokh, *Public and Private Life of the Soviet People*, New York. Oxford University, 1989'dan William Mishler ve Richard Rose, "What are the Origins of Political Trust?", *Comparative Political Studies*, Vol. 34, No. 1, February 2001, s. 35.

[14] Edward N. Muller & Mitchell A. Seligson, "Civic Culture and Democracy: The Question of Casual Relationship", *American Political Science Review*, 88, 1994, s.635-652,'dan William Mishler ve Richard Rose, "What are the Origins of Political Trust?", *Comparative Political Studies*, Vol. 34 No. 1, February, 2001, s. 35 (Farklı bir görüş için bkz. Max Kaase, "Interpersonel Trust, Political Trust and Non -institutionalised Political Participation in Western Europe", *Peace Resource Abstracts Journal*, Cilt. 37, Sayı 2, Nisan 2000, s. 219-222. Kaase, bireylerarası güvenin politik güvenin ne ön koşulu, ne de sonucu olarak değerlendirilemeyeceğini, aralarında doğrudan bir ilişki bulunmadığını ifade etmektedir).

[15] *Ibid.*, s. 36.

özgürlük ortamının oluşturulması istenmektedir.[16] Ancak yine de bu ayrımın tam bir belirleyiciliğe sahip olduğunu söylemek zordur. Gelişmiş ya da gelişmemiş, herhangi bir toplumda kurumlara duyulan güvenin hem politik, hem de ekonomik etkinliğin bir sonucu olduğunu söylemek daha doğru olacaktır[17].

Kurumsal bakış açısı çerçevesinde şekillenen bu hipotezler makro düzeyde belli bir açıklama düzeyine ulaşsa da, toplumsal evrime neden olan değişimleri yalnızca idari etkinlikten kaynaklanan verilere dayandırmak doğru değildir. Toplumu oluşturan bireylerin içinde bulundukları özel şartlar ve kişisel değerler, örneğin; iş sahibi olup, olmadıkları ya da "özgürlük" gibi bir değere atfettikleri önem, o toplumdaki ekonomik, toplumsal ve politik değişimlere verilen desteği büyük ölçüde etkilemektedir. Bu bağlamda mikro kurumsal teorilerin açıklama gücünün daha fazla olduğu söylenebilir. Bireysel değerlerdeki farklılıkların önemli olabileceğini belirten bu bakış açısı, kurumsal etkinliğin öncesinde koşulların belirleyiciliğine gönderme yaparak toplumsal sınıf ya da statülerin etkisini öne çıkartmaktadır. Böylece, "kültürel" etkilere de açık olan bu toplumsal konumların politik güvenin oluşumunda oldukça önemli bir rol üstlendiğini vurgulamakta ve bireylerin deneyimleri ile değerlerinin kurumsal yapının etkinliğine yaptığı katkı ölçüsünde toplumsal bir evrimin söz konusu olabileceğini belirtmektedir[18].

Güven konusunda ileri sürülen görüşlerin farklılığına rağmen hem kültürel, hem de kurumsal teorilerin ortak paydası, güvenin belli oranda bir "deneyime" bağlı olduğu ve "öğrenilmiş" bir değer olarak karşımıza çıktığıdır. Aradaki tek fark kültürel teorilerin bu öğrenme dönemini bireylerin henüz politik bir bilinç kazanmadan önce, erken yaşlardaki sosyalleşme süreçlerine bağlaması, buna karşın kurumsal teorilerin öğrenme aşamasını yetişkinlik dönemine ve politik kurumların etkinliğine ilişkin deneyimlere dayandırmasıdır. Ancak tüm yaşamın bir öğrenme süreci *(lifetime learning model)* olduğu düşünülürse, kültürel ve kurumsal teorilerin birlikte kullanılabileceği ve erken yaşlardaki inançların yetişkinlik döneminde yaşanan tecrübeler ile istikrar kazanacağı ya da köklü değişikliklere uğrayabileceği söylenebilir. Bununla birlikte şurası açıktır ki; inançlar ve deneyimler arasındaki paralellikler arttıkça toplumsal ve politik istikrar artmakta ve bir öğrenim sürecinin sonucu olan "güven", nesilden nesile aktarılarak güçlenmektedir. Diğer bir

[16] Larry Diamond, *Developing Democracy: Toward Consolidation*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1999'dan William Mishler ve Richard Rose, "What are the Origins of Political Trust?", *Comparative Political Studies*, Vol. 34 No. 1, February 2001, s. 36.
[17] *Ibid.*, s. 36.
[18] *Ibid.*, s. 36-37.

deyişle toplumların bugün sağlayabildikleri politik güven düzeyi, büyük oranda geçmişteki politik güvenin bir ürünü olmaktadır.[19]

Yaşam boyu öğrenme süreci fikrini kabul ettiğimiz anda, artık kültürün ya da kurumların etkinliğinin göreli üstünlükleri konusundaki tartışmalar anlamını yitirmekte, politik güven hakkında nelerin öğrenildiği ve nesilden nesile nasıl aktarıldığı önem kazanmaktadır. Bu nedenle politik güveni, genel güvenin bir parçası olarak değerlendirmek yanlış olmasa da, daha isabetli tanımlamalar yapmak ve pratik çözüm önerileri getirmek için politik güveni bir ölçüde "soyutlamak" kaçınılmaz gözükmektedir. Çünkü, politik eylemin karar verici ve kararları etkileyici niteliği yüzünden bu alanda yapılan düzenlemeler toplumun diğer alanları üzerinde etkili olmakta, politik kişiliklerin saygınlığı ve karizmatik nitelikleri, politik alandaki düzenlemelerin diğer alanlar için örnek oluşturmasını sağlamaktadır. Ayrıca politik organ ve kurumların çoğu merkezi niteliktedir ve sürekli olarak toplumun eleştirel bakışları altındadır (parlamento, partiler, seçim sistemleri, hükümet...). Bu organ ve kurumlarda güven sağlamaya yönelik düzenlemelerin uygulanması, denetlenmesi ve yaptırımlara bağlanması, toplumsal yaşamın çeşitli birimlerinde olabileceğinden (aile, birey, kültürel yaşamın öğeleri) çok daha fazla şansa sahiptir. Toplumsal bütünlüğün ve toplumsal öğeler arasındaki dayanışmanın sağlanmasından, toplumun açıkça belirlenmiş amaçlar doğrultusunda yeniden örgütlenmesinden sorumlu olan yapı, politik yapıdır. Eğer toplumda bir güven sorunu varsa ve bu toplumsal yaşamın bütünlüğünü ciddi biçimde tehlikeye sokuyorsa, bu sıkıntıyı çözmede birinci derecede sorumlu olan politik sistemin, önce kendi çelişkilerini çözmeye çalışması gerekmektedir.[20] Ancak şu da unutulmamalıdır ki, modern politik yaşamda politika ve ekonomi arasındaki ilişkiler çok boyutlu, karmaşık ve neredeyse birbirinden ayrılmaz bir hâl almıştır. Toplumdaki dayanışma ruhunu etkileyen, bireylerin "yabancılaşmasına" yol açan ve özellikle katılıma yönelik inancı zedeleyen politik kurumlara ilişkin zaaflar, büyük oranda ekonomik sorunlarla biçimlenmektedir[21]. Gelişmiş ya da gelişmemiş herhangi bir toplumda devletin politik ve ekonomik etkinliği kolay kolay birbirinden ayrılamamaktadır.

---

[19] *Ibid.*, s. 37-39.

[20] Türker Alkan, *Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1993, s. 23-24'de yer alan genel ahlak-politik ahlak ilişkisi, güven-politik güven ilişkisi bağlamında değerlendirilerek çalışmaya alınmıştır.

[21] Bu konuda Türkiye'de Şubat 2001'de TESEV tarafından yapılan bir araştırma önemli ipuçları vermektedir. Araştırmaya göre Türk halkının yüzde 34'ü enflasyon ve hayat pahalılığını, yüzde 26'sı işsizliği "Türkiye'nin çözülmesi gereken en önemli problemi" olarak görürken; bu grubun demokratik sistemin temel kurumlarına olan güvensizlikleri açık bir biçimde ekonomik çaresizliğin izlerini taşımaktadır: Bu ortam içindeki Türk halkının yüzde 77'si politik partilere, yüzde 63'ü TBMM'ye ve yüzde 51'i merkezi yönetime güvenmemektedir.

Politik güvenin sağlanmasında etkili olan kurumsal ve kültürel unsurlar

Bu bağlamda, politik güvenin oluşumuna etki eden ilk unsur, politik iktidarın "meşruluğuna" ilişkin yargılar olmaktadır. Politik iktidarın meşruluğu konusunda toplumda sağlanmış bir oydaşma *(consensus)*, büyük oranda politik güven ortamının zeminini hazırlayacaktır. İktidarın meşruluğuna ilişkin bir yargıya varmak ise öncelikle "politik iktidarın kökeni nedir" sorusuna cevap vermekle mümkündür. Başka bir deyişle, politik iktidar, meşruluğunu tanrısal veya geleneksel bir kökten mi almaktadır, kişisel niteliklerden kaynaklanan "karizmatik" bir meşruluk mu söz konusudur, yoksa topluluk iradesine, halkoyunun çoğunluğuna dayanan, demokratik yanı ağır basan yasalussal bir düzenleme mi geçerlidir? Kuşkusuz ki gücünü ilahi kaynaklardan alan bir iktidar ile liderin kişiliğinden alan bir iktidarın ideolojik yapısı, yurttaş-devlet ilişkilerine bakışı, insan hakları anlayışı ve devletin görev ve sorumlulukları konusuna bakışı anlayışlı olmamaktadır. Oysa, toplumun büyük bir kesiminin rızasına dayalı olarak kurulan bir iktidar, meşruiyetini sürdürmek kaygısıyla toplumsal taleplere kayıtsız kalamamaktadır. Ayrıca iktidarın nasıl el değiştirdiği sorunu da, iktidarın kaynağına ilişkin verilerle bağlantılı olarak politik iktidarın meşruluğunu belirlemekte, dolayısıyla politik güvenin oluşumuna etki etmektedir. Politik iktidarın, seçkinlerin ve bürokratik kademelerin toplumda genel kabul gören kurallara uygun yollarla el değiştirmesi, politik iktidarın meşruiyetini arttırmaktadır. Ancak bu unsurlar yanında iktidarı elinde bulunduranların, o sırada geçerli meşru hukuk kurallarına uyup uymamaları da önemlidir.[22] Demokratik bir toplumda iktidarın kaynağı halk olmasına ve iktidarı elinde tutanların seçimle iş başına gelmelerine rağmen, mevcut hukuk kurallarını hiçe sayan bir hükümetin meşruiyetini sürdürmesi ve toplumda politik güveni tesis etmesi mümkün değildir.

Bununla birlikte, demokrasi mekanik, kurumsal ve hukuksal düzenlemelerin yanı sıra, büyük ölçüde aktarılarak edinilen, öğrenilen bir politik kültüre dayanmaktadır. Dolayısıyla meşruiyetin kaynağını yalnızca kurumsal ve mekanik düzenlemelerin uygulanıp uygulanmadığı ile ölçmek yeterli olmamakta, politik norm ve alışkanlıkların, toplumsal değerler ile örtüşüp örtüşmediği de dikkate alınmalıdır. Aksi takdirde demokratik uygulamanın göstermelik bir oyuna dönüşmesi kaçınılmaz olmaktadır.[23]

Politik güvenin oluşumuna etki eden ikinci unsur, politik sistemin "şeffaflığına" *(transparency)* ilişkin yargılardır. Politik iktidarın kaynağına ya da ne şekilde el değiştirdiğine dair görüşler, politik güven hakkında bize somut

[22] *Ibid.*, s. 25-26.
[23] *Ibid.*, s. 32-33.

bir takım veriler sunmakla birlikte, güvenin devamlılığı ve gelecek nesillere aktarılmasını sağlayacak esas unsur kuşkusuz politik sistemin denetlenebilirliğine ilişkin inançtır. Politik kurumların denetlenebilir olma özelliği ancak "açık" politik sistemlerde mümkün olabilmektedir. Politik kurumların ya da idari düzenlemelerin kamuoyu denetimine açılması, politik, ekonomik ve hukuki alanda verilen kararların "şeffaf" bir süreç içinde belirlenmesi, bireylerin politik sisteme yönelik güven duygusunu güçlendirmektedir. Politik partilerin hesap verdiği, seçim harcamalarının denetlenebildiği, parti tüzüklerinin açıklıkla uygulanabildiği ve demokratik açılımın partilerden başlayarak parlamentoya kadar yaygınlaştırıldığı toplumlarda, liderlere, bu liderlerin idare ettiği kurumlara ve dolayısıyla politik sisteme duyulan güven artmaktadır. Demokratik bir sistemin esasını oluşturan seçim mekanizmasının açıklıkla işletilebildiği ve toplum iradesinin karar vericilere doğru bir biçimde yansıtıldığı ülkelerde katılım düzeyi yükselmekte, sisteme duyulan yabancılaşma azalmaktadır. Ancak siyasi partiler ve seçim sisteminin şeffaflaştırılması yeterli olmamaktadır. Toplumda, liderlerin ve diğer seçkinlerin halkın talepleri karşısında gösterdiği duyarlılık da çok önemlidir. Çünkü liderler ya da diğer karar vericilerin yaptıkları tercihler tüm toplumu bağladığı gibi, hukuksal bağlayıcılığın olmadığı durumlarda da örnek teşkil etmekte ve toplum içinde hızla yaygınlaşmaktadır. Liderlerin niyetleri, ahlaki niteliği ya da diğer bir deyişle erdemleri kolaylıkla ölçülebilir olmadığı için, yalnızca seçim sistemlerinin değil yönetim esnasındaki uygulamaların da "şeffaf" bir biçimde yapılması ve her anlamda denetime açık olması politik güveni arttıracaktır. Bu bağlamda politik güvenin tesisi ya da sürdürülebilir olması bizce büyük oranda liderlere ve onların yaptıkları tercihlere bağlı olmaktadır. Toplumun kültürel yapısı ile politik güven arasındaki olumlu ya da olumsuz ilişkileri etkileyebilecek, evrimsel kopuşları mümkün kılacak en önemli öğe liderlerin tavrı ve özellikle şeffaf bir politik sistem yönündeki kararlılıklarıdır.

Kuşkusuz şeffaflığın ve politik güvenin sağlanmasında sistemi oluşturan diğer kurumsal yapıların da önemli bir payı vardır. Toplumun üyeleri olan bireylerin sistemin işleyişine ilişkin kanılarının, ilk defa bu kurumlar ile edindikleri deneyim çerçevesinde pekişmekte ya da değişmekte olduğu söylenebilir. Bu bağlamda hem liderlik hem de kurumsal ilişkiler temelinde, politik güvene etki eden zaafiyet noktaları şu şekilde sıralanabilir:[24]

- Partizanlık *(zealotry)*: Politik kayırmacılık adı da verilen bu uygulama genellikle politik partilerin yandaşlarını seçim döneminde gördükleri yardım dolayısıyla ödüllendirmeleridir. Bu davranış bürokrasinin üst düzeyinde

[24] Coşkun Can Aktan, *Politik Yozlaşma ve Kleptokrasi (1980-1990 Türkiye Deneyimi)*, İstanbul, Afa Yayıncılık, 1992.

olduğu kadar alt düzeyinde de kamu kaynaklarının israf edilmesine yol açmaktadır.

- Patronaj *(patronage)*: Politik partilerin iktidara geldikten sonra rasyonel verilere bağlı olmadan, liyakat ve eşitlik ilkelerini gözetmeden salt ideolojik düşüncelerine, akrabalık ve dostluk ilişkilerine dayanarak atama yapmaları ve idari tasarruflarda bulunmalarıdır. Çoğu kez kamu kurum ve kuruluşlarında çalışan üst düzey bürokratların sebepsiz bir biçimde görevden alınması, görev yerlerinin değiştirilmesi ya da aşırı oranda danışman istihdam edilmesi şeklinde politik sürece yansıyan patronaj, iktidarın sınırsız bir yetki ve güç aracı olarak kullanılmasına yol açmaktadır.[25]

- Plütokrasi: Baskı ve çıkar gruplarının demokrasisi olarak tanımlanabilecek bu durum, bir takım "zengin klüplerinin", "kamu yararına çalışan gönüllü kuruluşların" ya da çeşitli adlar altında faaliyet gösteren "mesleki teşekküllerin" kendi çıkarları doğrultusunda politikacıları, bürokrasiyi, basın ve kamuoyunu etkileme girişimleri ile ortaya çıkmaktadır.

- Adam Kayırmacılık *(iltimas)*: Özel bir türü yukarıda patronaj tanımlaması içinde verilen adam kayırmacılık, bir kimsenin beceri, kabiliyet, başarı ve eğitim düzeyi gibi faktörler dikkate alınmadan sadece politikacı ve bürokratlar ile olan akrabalık ve/veya arkadaşlık-dostluk ilişkileri esas alınarak kamu görevlisi olarak çalıştırılmasıdır. Akrabalık ilişkisine dayalı olarak bir kimsenin kamu görevine atanmasına "nepotizm" *(nepotism)*, arkadaşlık ve dostluk ilişkilerine dayalı olarak yapılan bir atamaya ise "kronizm" *(cronism)* adı verilmektedir.

- Oy Ticareti *(logrolling)*: Politik süreçte, parlamentoda bazı konularda karar alma sıkı ve sert kurallara bağlanmış olabilir. Başka bir ifadeyle, belli bir konuda karar alınması parlamentonun üye sayısının belirli bir oranına bağlanmış olabilir. Bu durumda taraf durumunda olan politik partiler (iktidar ve muhalefet), karşılıklı olarak birbirini desteklemek suretiyle, parlamentoya sunacakları kanun tasarılarının onaylanmasını sağlayabilirler ya da birbirleri hakkındaki yolsuzluk iddialarını parlamento gündeminden düşürebilirler. Oy ticaretinin iki özel durumu görülmektedir: "Hizmet Kayırmacılığı" *(pork-barelling)* ve "Oy Satın Alma". Hizmet kayırmacılığı, iktidardaki politikacıların gelecek seçimlerde yeniden iktidara gelebilmek için bütçe tahsisatlarını yoğun biçimde kendi seçim bölgelerine aktarması ve bütçe kaynaklarını yağmalaması olarak tanımlanabilir. Oy satın alma ise, politik partilerin parlamentoya sundukları kanun tasarılarının onaylanması için, diğer parti milletvekillerine gizlice nakdi ve/veya ayni menfaatler sunmasıdır.

---

[25] ABD'de 19. yüzyılda uygulanan ve sakıncaları görülerek daha sonra terk edilen "Ganimet Sistemi" (*Spoils System*) politik kayırmacılığın güzel bir örneğidir. Bu sistemde, her seçim sonucu, memurlar yerlerini, seçimi kazanan politik partinin memurlarına bırakmaktaydılar. *Ibid.*

- Rant Kollama *(rent seeking)*: Rant kollama, devletten bir ekonomik veya sosyal transfer (Lisans, teşvik, ihale...vb.) elde etmek amacıyla baskı ve çıkar gruplarının girişmiş oldukları faaliyetler ve bu amaçla yapmış oldukları harcamalardır. Buradaki rant, bizzat devlet tarafından, bazı ekonomik faaliyetler üzerine sınırlamalar konulması ve/veya ekonomik faaliyetlerin bizzat devlet tarafından düzenlemesi suretiyle ortaya çıkmış "suni" bir ranttır. Politik karar alma sürecinde "Rant Kollama"nın yaygınlaşması ile birlikte zamanla ortaya rant kollayan bir toplum ya da "Rantiye Sınıfı" çıkmaktadır. Bu bağlamda, rantiye kollama yalnızca güvenin sağlanmasını engelleyecek bir politik sürece yol açmakla kalmamakta, doğurduğu yeni sınıfsal yapılar ya da zümreler ile ciddi bir sosyal maliyet de yaratmaktadır.[26]

- Lobicilik: Baskı ve çıkar gruplarının, kendi hedeflerini gerçekleştirmek için iktidar partisi, diğer muhalefet partileri, bürokrasi ve seçmenleri kullanarak giriştiği eylemlere lobicilik adı verilir. Politik partilerin seçim kampanyalarının desteklenmesinden, konferanslar tertip edilmesine; mektup, telgraf ve telefonlar ile belli bir konu hakkında tek yönlü bilgi akışını sağlamadan, milletvekili "satın almaya" kadar uzanan bu faaliyetler, kamu yönetiminde optimum almayı engellemektedir.

- Rüşvet: Rüşvet kavramı, kamu görevlilerinin kamusal mal ve hizmetlerin arz edilmesinde görev ve yetkilerini kötüye kullanarak, muhatap oldukları kişi ve kurumlara ayrıcalıklı işlem yaparak para ve/veya diğer şekillerde menfaat elde etmelerini ifade etmektedir. Rüşvet iki tarafın katılımı ile gerçekleşen bir politik mübadeledir, ancak bu yasal olmayan, en azından "kamu vicdanı ve sosyal normlar açısından izin verilmeyen bir mübadele türüdür. Çünkü buradaki mübadele eğilimi "görünür" (şeffaf) bir piyasa ekonomisi içinde gerçekleşmemektedir. Bu nedenle hem yasa ve normlara aykırı olarak oluşturulan piyasa, hem de bu piyasada oluşan fiyat, gayrimeşru bir nitelik kazanmaktadır. Rüşvetin ortaya çıkmasında rol oynayan faktörlerin başında sosyo-ekonomik yapı ve gelişmişlik düzeyi gelmektedir. Ekonomik kaynakları kullanma fırsatlarının kıtlığı rüşveti teşvik etmektedir. Ayrıca bürokrasinin yapısı ve işleyişinin aşırı merkezileştirilmesi, özelikle bürokratik karar alma sürecinin (örneğin; kamu ekonomisine ilişkin karar ve uygulamalarda) belirli bir plan ve programa bağlanmadığı durumlarda, rüşvet politik güveni ciddi bir biçimde ortadan kaldırmaktadır.

- Zimmet: Kamu görevlilerinin para ve/veya mal niteliği taşıyan kamusal bir kaynağı yasalara aykırı bir biçimde, kişisel kullanımı için harcaması ya da kullanması durumu olarak tanımlanan zimmet, açıkça "hırsızlık" ile eş anlamlıdır. Bir toplumda "hırsızlığın" yaygınlaşması yalnızca politik güveni

[26] Bkz. Eliakim Katz ve Jacob Rosenberg, "Rent Seeking for Budgetary Allocation: Preliminary Results for 20 Countries", *Public Choice*, Vol. 60, No.2, 1985; Aktan, *loc.cit.*

değil, bir bütün olarak toplumsal dayanışmayı ortadan kaldırmaktadır. Bunun yanında, devletin çeşitli nitelikte olan fonksiyonlarını yerine getirmekle görevli kişilerin yetkilerini zor kullanarak, ikna yoluyla veya düşülen bir hatadan yararlanmak suretiyle kötüye kullanarak kendisine veya bir başkasına haksız yarar temin etmesi durumunu da rastlanmaktadır. Bu eyleme ise "irtikâp" adı verilmektedir.

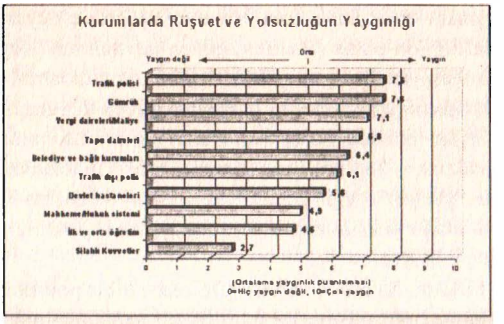
- Gönül Yapma *(suvasyon)* : Gönül yapma, politik kayırmacılığın, adam kayırmacılığın ve hizmet kayırmacılığının değişik bir uygulamasıdır. Bu uygulama ile politik iktidar, yeniden seçilebilmeyi garantilemek için politik yandaşlarına ekonomik ve sosyal amaçlı mali yardımlar, bazı kolaylıklar ve çıkarlar sunmak istemekte ve yarı-kamusal nitelikte kurumlar oluşturmaktadır. "Kamu Çıkarı Grupları" *(Public Interest Groups)* adı verilen bu tür kuruluşlar genelde bütçe dışında oluşturulmakta ve diğer kamu kurum ve kuruluşlarının tabi oldukları yasal-kurumsal çerçevenin dışında kalmaktadırlar. "Bütçe Dışı Fonlar" olarak da adlandırılan bu yapılanmalar ve halktan alınan vergi gelirleri ile yandaş gruplar desteklenmektedir. Bu nedenle "Vergi Fonlu Politika" *(Tax Funded Politics)* adını da alan bu uygulamalar, politik yozlaşmanın sistematikleşmesinde ve politik güvenin aşınmasında rol oynamaktadır. İlginç olan taraf ise, bugün bu uygulamanın pek çok demokraside halen yaygın olarak yer almasıdır. Oysa, vergi-fonlu politika, bütçe dışı fonlar ve kredi bütçeleri ile geniş bir "Yeraltı Kamu Sektörü" *(Underground Government)* oluşmasına yol açmakta ve özellikle gelişmekte olan ülkelerde kalıcı bir politik güven ortamının tesisi giderek zorlaşmaktadır.

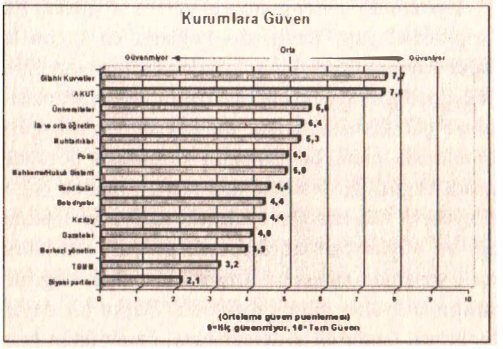
- Kamu Sırlarını Sızdırma ve Vurgunculuk: Devletin ekonomik, politik ya da güvenlik gerekçeleri ile yasama, yürütme ve yargı faaliyetlerinden bazılarını kamuoyu bilgisinin dışında tutması sonucunda oluşan "kamu sırlarının", kamu görevlilerince özel çıkar sağlamak gayesiyle bazı özel kişi ve kurumlara açıklanması veya aktarılmasıdır. Oysa çeşitli nedenlerle, hükümetlerin bazen idari ve ekonomik kararları gizlilik içinde almaları ve bunu bazen vatandaşların hiç beklemedikleri bir zamanda açıklamaları günümüz politik karar alma mekanizmasının önemli bir yönünü oluşturmaktadır. Özellikle spekülatif kazançlara büyük imkan tanıyan bu uygulama, halk dilinde yaygın bir şekilde "vurgunculuk" olarak adlandırılmaktadır.

- Politik Dalavere *(political manipulation)*: Politikacıların oylarını arttırmak için seçmenleri yanıltmaları, "aşırı vaatte bulunmaları ve yalan" *(lying and deception)* söylemeleri genel olarak politik dalavere tanımı içine girmektedir. Ancak bazen bu yöntem "propaganda" şeklinde de ortaya çıkmaktadır. Propagandanın yalandan farkı şudur: Yalanda gerçek bilgi seçmene verilmez ya da aktarılmaz iken, propagandada gerçek bilgi tek yanlı olarak sunulmaktadır. Politik dalaverenin bir başka türü de, seçimler sonrasında

iktidar partisince kamuoyuna aşırı ve kompleks bilgiler sunmak ya da bazı bilgileri (örneğin; devlet bütçesine ilişkin bilgileri) gizlemektir. Aslında aşırı bilgi sunma *(overload information)* yolu ile yapılan şey de bir çeşit "yasal gizlilik" ortamının sağlanması olmaktadır. Bu yolla iktidar partisi usulsüz ve yasalara aykırı olarak yapılan ve yürütülen faaliyetleri kamuoyuna anlaşılması güç bir şekilde sunmaktadır. Bu çerçevede, politik dalavere yaygın bir kullanım alanı bulması ve "iktidar oyununun kuralı" olarak görülerek, nispi bir meşruluk zırhı taşıması nedeniyle, belki de politik güven açısından en ciddi tehdidi oluşturmaktadır.

Politik sistemde rüşvet ve yolsuzluğun yaygınlaşması halinde politik güvenin ne denli etkilenebileceğine dair çarpıcı bir örnek, Türkiye'deki verilerin karşılaştırılması halinde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, rüşvet yolsuzluk oranları ile politik sisteme ve kamu kurumlarına duyulan güven arasındaki ters orantı aşağıdaki tablolarda açıkça görülmektedir: [27]





[27] Fikret Adaman, Ali Çarkoğlu ve Burhan Şenatalar, *TESEV-Yolsuzluk Araştırması-Şubat 2001*, Frekans Araştırma Saha ve Bilgi Sistem Hizmetleri, İstanbul.

Politik güvenin oluşumuna etki eden üçüncü unsur, politik sistemin "adaletine", diğer bir deyişle hukukun üstünlüğüne ilişkin yargılardır. Politik sistemin, varolan kuralların hakça ve eşitlik prensibine dayalı olarak uygulanmasını ve denetlenmesini sağlayacak nitelikte olması, sisteme duyulan inancı arttırmaktadır. Sarıbay'a göre hukukun hükümranlığı, kurumsal ve topluluksal hükümranlıkları etkisiz kılmakta, toplum bireylerinin temel hak ve özgürlüklerini güvence altına almakta, kamu otoritesinin her türlü işlerini bağımsız yargının denetimine tabi kılmakta ve nihayet bütün bunların korunması için, kurumların olduğu kadar bireylerin de sorumluluk sahibi yapılmasını sağlayacak pratiklerin gelişmesini sağlamaktadır. Ancak burada unutulmaması gereken nokta, "Kanun Devleti" ve "Hukuk Devleti" arasında yapılması gereken ayrımdır. Sarıbay'a göre, Kanun Devleti'ne "görev", "itaat" ve "yasak" gibi kavramlar vücut verirken, Hukuk Devleti "hak", "sorumluluk" ve "özgürlük" üzerine inşa edilmektedir. Diğer bir deyişle, politik güvenin oluşması ve istikrarı için Hukuk Devleti'ne dayalı bir toplumsal yapının gerekliliği ön plana çıkarken, güven kavramının "özgürlük" ve "sorumluluk" kavramlarıyla olan yakın ilişkisi unutulmamalıdır. Toplumsal dayanışma ve işbirliğinin temelini oluşturan güven duygusunun, politik sistemde sağlıklı bir biçimde yerleşmesi ancak bu iki kavramın birlikteliğiyle mümkün olmaktadır. Toplum bireylerinin özgür kılınmadan sorumlu tutulması, bireyin "yurttaş" değil ancak "kapı kulu" olmasına imkan verirken, şahsi sorumluluktan yoksun özgürlük anlayışı ise istikrarsız ve güvensiz bir politik sisteme dönüşmektedir. [28]

Bununla birlikte, hukukun üstünlüğüne dayalı bir politik sistemin yerleşmesi ve toplumsal dayanışma ile işbirliğinin gelişmesi için "özgürlük" ve "sorumluluk" kavramları gerekli ancak yeterli değildir. Politik güven ve adaletli bir toplumsal yapı arasındaki bağlantı en az bu kavramlar kadar önemli bir diğer kavram ile ilişkilendirilmek zorundadır: Eşitlik. Ancak modern politik düşünce içinde özgürlük ve eşitlik, uzlaştırılması güç iki kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir deyişle, politik güvenin sağlanmasında teorik anlamda ciddi bir ikilemin varolduğu görülmektedir. Mutlak eşitlik arayışının özgürlüğü ortadan kaldıracağı; mutlak özgürlüğün ise eşitsizliği engelleyecek sınırlamaları yok edeceği için toplumdaki dengeleri altüst edeceği ve büyük eşitsizliklere yol açacağı ileri sürülmektedir. Öte yandan, gerçek yaşamda eşitlik ve özgürlük mutlak değildir, göreli olarak birbirinin varlığıyla ayakta durabilmektedir. Başka bir deyişle, eşitliğin olmadığı bir toplumda özgürlük zedelenmekte, özgürlüğün bulunmadığı yerde

[28] Ali Yaşar Sarıbay, "Hukukun Üstünlüğü", *Kamusal Alan, Diyalojik Demokrasi, Sivil İtiraz*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000, s. 83-84.

de eşitlik ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla, bir toplumda özgürlüğün ve eşitliğin birbirlerini ortadan kaldıracak "mutlaklıklara" sapmalarının engellenmesi yeterli görünmektedir. "Sorumluluk" olgusu bu çerçevede önem taşımaktadır, ancak bireyselliğe yüklenmiş bir sorumluluk politik güvenin sağlanmasında beklenilen sonuçları vermeyebilir. Yurttaş sorumluluğunun aşırı bireysel bir biçimde yorumlanması, "herkesin kendi kapısının önünü süpürmesinin yeterli olacağının" düşünülmesi, toplumsal bağlamın gözardı edilmesine neden olabilir.[29] Oysa, özgürlük ve eşitlik eğilimlerinin gerçekçi politikalara dönüştürülmesi, bireyselliği aşan toplumsal gayretler ve örgütlenmeler ile mümkün olmaktadır. Bu nedenle gerek genel anlamı, gerekse politik ve ekonomik biçimi ile güven, önemli ölçüde toplumsal sorumluluk ve örgütlenme pratiği ile oluşmakta, karşılıklı "denetim" mekanizmalarıyla güçlenmektedir. Ancak bu "denetim"den maksadımız frenleyici ya da engelleyici bir denetim anlayışı değil, daha çok işbirliklerini güçlendirici ve eksik kalan noktaları kapamaya yönelik yapıcı bir denetim anlayışıdır.

Politik güvenin oluşmasında etkili olduğuna inandığımız meşruluk, şeffaflık ve hukukun üstünlüğü ilkeleri, aslında bir devletin asli unsurları olan yasama, yürütme ve yargı alanlarındaki düzenlemelere karşılık gelmektedir. Bu bağlamda, toplumsal sorumluluk ve denetim anlayışının, birbirlerini güçlendiren bu ilkesel yapıların günlük hayatımızdaki kurumsal karşılıklarında da, "frenleme" veya "dengeleme" eğiliminden çok işbirliği eğilimini kuvvetlendireceği söylenebilir. Özellikle, Tocqueville'nin ifade ettiği şekliyle, sivil ve gönüllü örgütlenmelere katılmaya yönelik inancın güçlenmesiyle, hem bireyselliğin aşırılıklarının, hem de bireysellikler ile kurumlara yansıyan gerginliklerin yumuşayacağı düşünülebilir. Çünkü, kendiliğinden ortaya çıkan bu tarz sosyalleşmeler ile bireylerin birbirlerine olan bağımlılığının ve görevlerinin farkına varması mümkün olabilir.[30]

Bu yaklaşım, yani politik güvenin toplumsal sorumluluk ve hükümet dışı politik pratiklerle (alışkanlıklarla) güçleneceğine dair inanç, iki açıdan oldukça önemlidir. Bir yandan güven kavramının yalnızca kurumsal bakış açısı ve "akılcı tercihler" ile ele alınamayacağını göstermekte, diğer yandan da politik güvenin, devlet dışındaki "meşru *(legal)*" politik unsurlarla, ekonomik refah ve bu refahın oluşmasına etki eden sosyal süreçlerle yakın ilişkisine açıklık getirmektedir. Bu bağlamda Fukuyama'ya göre, güven kavramının açıklanmasında en işlevsel *(operative)* kelime "Kültür" olmaktadır. Fukuyama, toplumları "yüksek güvenli kültürler" ve "düşük güvenli kültürler" olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Güvene bağlı olarak da "sosyal serma-

[29] Alkan, *op.cit.*, ss. 145-148.
[30] Kenneth P. Ruscio, "Trust In The Administrative State", *Public Administration Review*, Cilt.57. Sayı. 5, Eylül/Ekim. 1997, ss. 454-459.

yenin" ve bunun alt kümesi olarak kendiliğinden sosyalleşmenin toplumların politik ve ekonomik hayatındaki yaşamsal öneminin altını çizmektedir. Fukuyama, yasa, sözleşme ve ekonomik rasyonalitenin, toplumların zenginleşmesi ve istikrarı için gerekli, fakat yeterli olmadığını söylemektedir. Toplumsal refahın sağlanması için, rasyonel çıkarımlardan ziyade, alışkanlıklara dayalı karşılıklı ilişkiler, ahlaki yükümlülükler ve sorumluluk duygusu ile bezeli bir güven ortamının oluşması gereğinin altını çizmektedir.[31]

Ancak Fukuyama, güven ve kültür arasındaki bağlantıyı kurarken ve kültürü rasyonel seçimlerden çok alışkanlıklar ile ilişkilendirirken, kültürü "irrasyonel" değil, yalnızca "arasyonel" bir olgu olarak nitelemektedir. Alışkanlığa dayalı, arasyonel eylemler anlamında kültür olmaksızın, gerçek yaşamda ilişkileri değerlendirmenin, bir başka deyişle politik güvene ilişkin tanımlamaların, eksik kalacağını söylemektedir. Ayrıca kültürün alışkanlık olarak tanımlandığı taktirde, rasyonel seçim ve kültür arasındaki ayrımın o kadar net olmadığını ileri sürmekte,[32] politik bir hareket olarak başlayan [ve rasyonel kararlar ile biçimlenen] bir sürecin ve politik pratiklerin, sonunda kendisini kültürel bir tutuma büründürmesine çok sık rastlandığını söylemektedir.[33]

Bu bağlamda; kültür ve akılcılık arasında herhangi bir ilişki olmadığını söylemek zordur. Akılcı tercihler ile tanımlanmış belli kural ve kurumların, toplum tarafından kabul görmesi halinde, kültürel bir nitelik kazanması mümkün olduğu gibi, kültürün de oluşturulacak kurumların çalışması ve istikrarı için önemli bir belirleyici olduğu söylenebilir. Nitekim, Sarıbay ve Öğün'e göre, politik kurumların ve politika yapımının da politik kültürel süreçlere içkin olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.[34] Özellikle, sosyal hayatta politik ilişkilerin, işlemlerin ve etkileşimlerin aynı zamanda akılcı bir meşrulaştırımı olduğu görülmektedir. Diğer bir deyişle, toplumun doğasında "akılcılaştırmayı" akla uygunluk sağlamaktan çok, meşrulaştırma süreçleriyle ilişkilendiren bir yan olduğu bilinmelidir. Burada önemli olan akılcı davranışın kendisi değil, kendi akılcılaştırmasını kendi iç mantığı ve tutarlılığı çerçevesinde kuran "kültürel akılcılaştırma" olmaktadır.[35] Dolayısıyla, kültürel akılcılaştırma kavramı, akılcı tercih teorisine dayandırılan ve kurum-

[31] Francis Fukuyama, *Güven (Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması)*, çev.: Ahmet Buğdaycı, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2000, s. 27.

[32] Fukuyama, bir çok Amerikalının demokrasinin neden diktatörlüğe karşı tercih edilir bir rejim olduğu veya serbest pazarın niçin "büyük devlet"ten daha iyi sonuçlar verebileceği konularında mantıklı cevaplar verebileceğini , ancak cevaplarını ya kendi deneyimlerine ya da yetişme kültürlerinin bir parçası olarak özümsedikleri politik ve ekonomik ideolojik inançlarına dayandırdıklarını ifade etmektedir. *Ibid.*, s. 52-54.

[33] *Ibid.*, ss. 55.

[34] Ali Yaşar Sarıbay ve Süleyman S. Öğün, *Politikbilim*, 2. baskı, İstanbul: Alfa Yayıncılık, s. 75.

[35] *Ibid.*, s. 85.

sal açıklamalar ile politik güveni tanımlamaya çalışan değerlendirmelerin eksiklerini kapayacak önemli bir noktaya değinmektedir: "Politikayı kuşatan maddi koşullar, kültüre göre öncelikli değildir".[36] Nitekim Fukuyama bu gerçeği nihai olarak şu şekilde belirtir;

> *"...insan varlığı, temel olarak bencil bir niteliğe sahiptir ve kendi bencil çıkarlarını rasyonel bir biçimde kovalar. Ancak, aynı zamanda diğer insanlara karşı hissettiği yükümlülüklerden oluşan ahlaki bir tarafı da vardır. Ahlaki tarafın amaçları da çoğu kez bencil çıkarlar ile çatışır. Kültür kelimesinin işaret ettiği gibi, insanların yaşamlarında baz aldıkları, yüksek düzeyde gelişmiş ahlaki kurallar, yineleme, gelenek ve birbirini örnek alma ile beslenir. Bu kurallar, daha derinlerde yatan benimseyici bir rasyonelliği yansıtabilir; ekonomik açıdan rasyonel hedeflere hizmet edebilir; ve birçok bireyde görüldüğü üzere rasyonel bir onayın sonucu olabilir. Ama bunlar, bir kuşaktan diğerine, rasyonellikten uzak sosyal alışkanlıklar olarak taşınır. Alışkanlıklar, sırası geldiğinde, insanların ekonomistlerin formüle ettiği gibi, asla tamamıyla bencil fayda maksimizasyonu yapan varlıklar olmadığının da bir garantisidir."*[37]

Sonuç

Yirminci yüzyıl, teknolojik değişimin ve buna paralel olarak küreselleşmenin çok süratli biçimde gerçekleştiği bir dönem oldu. Bu dönemin başında fazla dikkat çekmeyen birtakım gelişmeler, özellikle İkinci Dünya Savaşı ve sonrası yıllarda toplumsal yaşantımızı etkileyecek bir nitelik kazandı. İletişim ve ulaşım alanında sağlanan gelişmeler, daha önce görülmemiş bir biçimde kültürlerarası ilişkileri arttırdı. Teknolojik değişimin yarattığı ivme ile artan kültürel ve ticari temaslar beraberinde yalnızca "refah artışını" değil, pek çok sorunu da getirdi. Hızlı değişime ayak uyduramayan uluslararası sistem ve sosyal normlar, ekonomik ve politik krizlerin yerleşik bir hal almasına, dönemsel krizlerden süreklilik gösteren yapısal bir kriz sürecine geçilmesine neden oldu. Kriz bir bakıma gündelik yaşantımızın bir parçası haline geldi. Ancak "kriz"in böylesine sıradanlaşması ve "toplumların şok olma duyarlılığını kaybetmesi", yalnızca sosyal yaşantımızı etkilemedi; aynı zamanda geleneksel toplumdan bugünün modern devletine insanları birarada tutan ve dayanışma ile işbirliğinin temelini oluşturan "güven" duygusunun da ciddi bir biçimde aşınmasına neden oldu. Bu noktada krizin mi güveni ortadan kaldırdığı, yoksa güven eksikliğinin mi krize yol açtığı tartışması bir yana bırakılırsa, dikkati çeken nokta "güven" duygusunun çok boyutlu nite-

[36] *Ibid.*, s. 84.
[37] Fukuyama, *Güven*, *op.cit*, s. 57.

liği oldu. Diğer bir deyişle, "güven" kavramının yalnızca sosyal ya da ekonomik değil politik boyutunun da bulunduğu, üstelik bu politik boyutun oldukça belirleyici olduğu görüldü.

Toplumsal yaşamın dinamik bir öğrenme süreci olduğu düşünülürse, bu sürecin bireyin hem kültürel birikimleri, hem de sosyalleşmesini tamamladığı gruplar ve kurumlar içinde biçimlendirildiği anlaşılmaktadır. Bireyin içinde yaşadığı toplumu, o toplumun ekonomik, politik ve sosyal normlarını bir bütün olarak aldığı taktirde kavraması mümkün olmaktadır. Dolayısıyla bireyin güven duygusunun hem kültürel birikimi, hem de daha sonra edindiği tecrübeleri ile şekillendiğini söylemek mümkündür. Makro ve mikro düzeyde kurumsal ve kültürel teorilerin de işaret ettiği gibi tek bir kaynağın bireyin kişiliğini ve bu arada güven hislerini oluşturduğunu söylemek zordur. Sosyal olayların teknik konulara göre çok daha fazla değişkene bağlı olması, deney ve laboratuvar imkanlarının bulunmayışı, güven duygusunu kültürel ya da kurumsal unsurlardan birine bağlamamızı engellemektedir.

Ancak farklı toplumların gösterdikleri dayanışma ve işbirliği kabiliyetinin farklı nitelikler gösterdiği de bir gerçektir. Bu niteliksel fark, çevresel koşullar, bireysel ya da bir bütün olarak toplumsal kültür tarafından biçimlendirilmiş olabilir. Fakat sebebi ne olursa olsun bu özellik bir sonraki kuşağa aktarılmaktadır. Aktarılma sürecinde olumlu ya da olumsuz özellikleriyle "pekişen" güven olgusu, kimi zamanda beklenmeyen bir şekilde başkalaşmakta, kurumsal uygulamalar ile desteklenirse uzun vadede ciddi bir biçimde değişebilmektedir. Bu bağlamda belirleyici olan faktör herşeyden önce bu değişime etki eden ve geleneksel ilişkiler içinde "parantezler" açabilen uygulamalar olmaktadır. Başka bir deyişle, yerleşik bir takım kodların değişiminde ya da süreklilik göstermesinde öncelikle toplumu yönlendiren politik kararlar etkili olmaktadır. Bu bağlamda toplumsal ve ekonomik yaşamın istikrarlı bir yapı kazanmasında, herşeyden önce politik güvenin sağlanması gerekmektedir. Bireyin tabi olduğu politik sisteme ve toplumu idare eden yöneticilere güvenmesi, istikrarlı işbirlikleri ve buna dayalı yüksek refah düzeyi için büyük önem taşımaktadır.

Bir kez daha belirtmek gerekirse, politik anlamda güven, yalnızca bireylerin birbirlerine karşı hissettikleri bir yakınlık ya da vefa hissi değildir. Aynı zamanda, toplumu oluşturan bireylerin yurttaş kimlikleriyle tabi oldukları kurallara, kuralları oluşturan kurumlara ve bu kurumları idare eden liderlere olan inançlarıdır. Dolayısıyla, liderlerin nitelikleri ve özellikle kurumsal yapının işleyişi son derece önem kazanmaktadır. Kişinin sahip olduğu kültürel değerlerin güçlenmesi ya da farklı yönlerde etkilenmesi büyük oranda ilişkiye girdikleri kurumlar ile edindikleri tecrübe ışığında gerçekleşmektedir. Böylece kurumsal yapı ve liderlik makamı için sağlanacak "meşruluk",

"şeffaflık" ve "adalet" duygusu toplumda politik sisteme ilişkin kanaatleri ciddi olarak etkileyecektir. Pratik anlamda bu ilkelere uyulması ve bunların toplumsal bir alışkanlık haline getirilerek, kuşaktan kuşağa aktarılması kültürel yapı ile karşılıklı bir etkileşim yaratacak ve eylemlerin ilişkisel boyutu politik güvenin oluşumuna katkı yapacaktır.

KAYNAKÇA

Adaman, F. (2001). *TESEV-Yolsuzluk Araştırması-Şubat 2001*, Frekans Araştırma Saha ve Bilgi Sistem Hizmetleri, İstanbul.

Aktan, C.C. (1992). *Politik Yozlaşma ve Kleptokrasi (1980-1990 Türkiye Deneyimi)*, İstanbul, Afa Yayıncılık.

Alkan, T. (1993). *Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık*, Ankara: Bilgi Yayınevi.

Bauman, Z. (2000). *Siyaset Arayışı*, çev.: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

Bauman, Z. (2001). *Parçalanmış Hayat (Postmodern Ahlak Denemeleri)*, çev.: İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Diamond, L. (1999) *Developing Democracy: Toward Consolidation*, Baltimore, John Hopkins University Press.

Fukuyama, F. (1999). *The Great Disruption: Human Nature and The Reconstitution of Social Order*, New York, Free Press.

Fukuyama, F. (2000). *Güven (Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması)*, çev.: Ahmet Buğdaycı, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Giddens, A. (1998). *Modernliğin Sonuçları*, çev.: Ersin Kuşdil, 2. basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kaase, M. (2000). "Interpersonel Trust, Political Trust and Non - İnstitutionalised Political Participation in Western Europe", *Peace Resource Abstracts Journal*, Cilt. 37, Sayı 2.

Katz, E. (1985). "Rent Seeking for Budgetary Allocation: Preliminary Results for 20 Countries", *Public Choice*, Vol: 60, No.2.

Mishler, W. (2001) "What are the Origins of Political Trust?", *Comparative Political Studies*, Vol. 34 No. 1.

Muller, E.N. (1994). "Civic Culture and Democracy: The Question of Casual Relationship", *American Political Science Review*, 88.

Ruscio, K.P. (1997). "Trust In The Administrative State", *Public Administration Review*, Cilt.57, Sayı. 5.

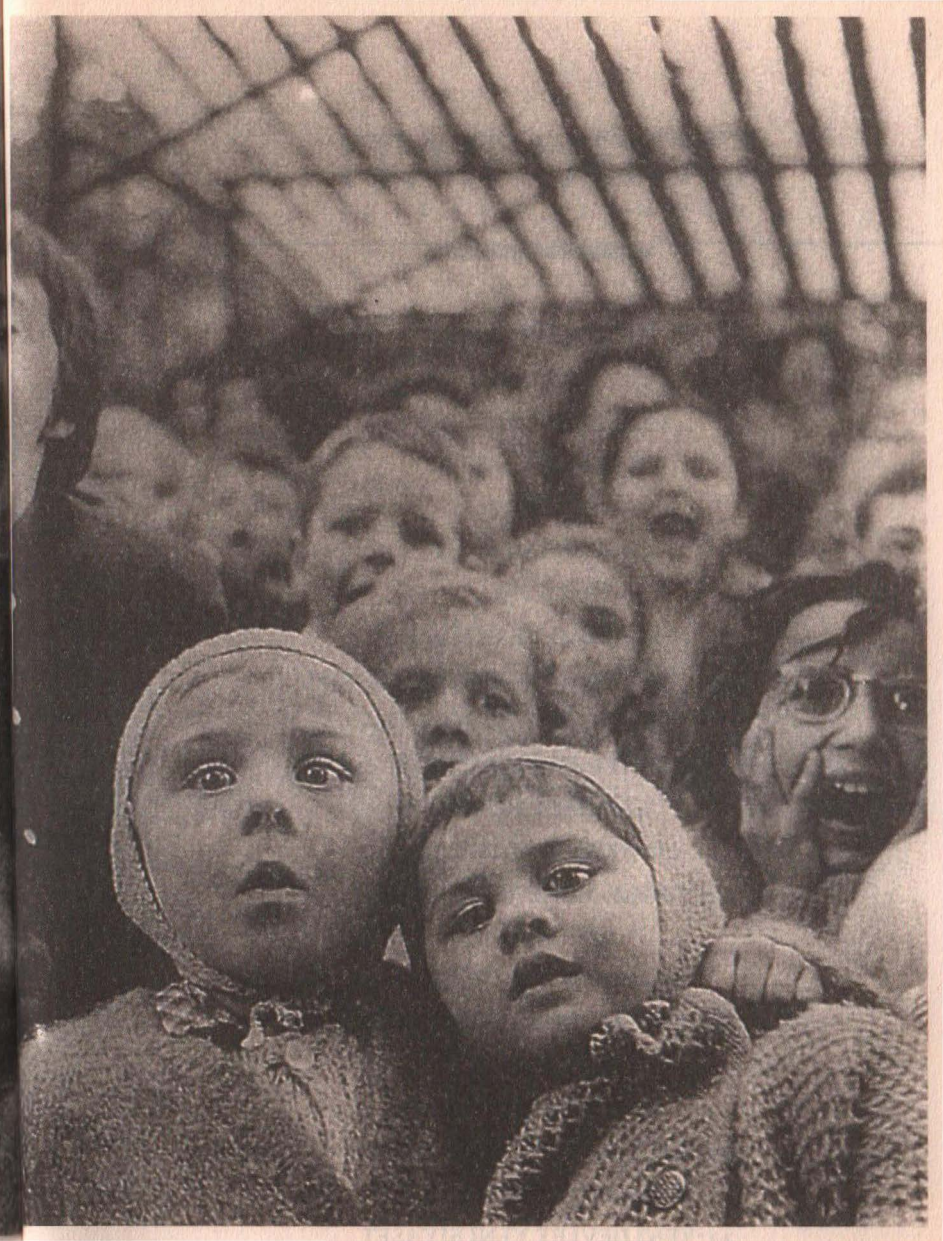
Sarıbay, A.Y. (2000). "Hukukun Üstünlüğü", *Kamusal Alan, Diyalojik Demokrasi, Sivil İtiraz*, İstanbul: Alfa Yayınları.

Sarıbay, A.Y. Öğün, S.S. (2000). *Politikbilim*, 2. baskı, İstanbul: Alfa Yayıncılık.

Shlapentokh, V. (1989) *Public and Private Life of the Soviet People*, New York, Oxford University.



Fotoğraf: Alfred Eisenstaedt, *Faces of the Twentieth Century* – Mark Edward Harris, Abbeville Press, 1998.





GEÇ KLASİK DÖNEM

Zühtü Arslan
Rousseau'nun Hayaletleri: Yeni Devlet Eski Söylem

Cemal Bâli Akal
Hukuka Karşı Haklar Spinoza'da Yerellik/Evrensellik Sorunu

Hasan Bülent Kahraman
Post-Fenomenolojik Devlet Tasavvuru Hegelci ve Arendtçi Kısıtlamalar ve Yeni Bir Sivil Toplum İnşa Olanağı

Ahmet Ulvi Türkbağ
Bir Demokrasi Klasiği: Alexis de Tocqueville'de Demokrasi Kültürünün Temel Kurumları Olarak Yerel Yönetimler

Ertuğ Tombuş
Demokratik Meşruiyet İlkesi Olarak Hukuk Devleti

BUGÜN

Étyen Mahçupyan
Demokrasinin Alacakaranlık Kuşağı

Simten Coşar
Türkiye Bağlamında Yeni Siyaset: Yeni Bir Siyal Etiğe Doğru

TÜRKİYE'DE DEVLET ve SİYASET

Ciler Dursun
Türkiye'de Askeri Darbelerin Simgesel Ekonomisi

Nur Bilge Criss
Türkiye Cumhuriyeti'nin Dış Politikaları

Metin Heper
Demokrasimizin Sorunları

A. Raşit Kaya
Siyasetsiz Seçimler Üzerine Tartışma Ögeleri

DEVLET ve MİLLİYETÇİLİK

Ali Osman Gündoğan
Devlet ve Milliyetçilik

DEVLET ve ÖZGÜRLÜKLER

Niyazi Öktem
Din-İnanç Özgürlüğü ve Site

DEVLET ve FEMİNİZM

Nurgün Oktik
Feminizmden Kadın Çalışmalarına Devletin Fonksiyonu

DEVLET ve GÜVEN

M. A. Mert Gökırmak
Küresel Kriz ve Politikada Güven

ISSN 1303-72420-0

